П 886,7
Е 70
50240

ИЗДАТЕЛСТВО
НА ШУМЕНСКИ
УНИВЕРСИТЕТ
ЕП. КОНСТАНТИН
ПРЕСЛАВСКИ

6-7

ЕПИСКОП-КОНСТАНТИНОВИ ЧЕТЕНИЯ

07ПИС

ФАКУЛТЕТ ПО ХУМАНИТАРНИ НАУКИ
при
ШУМЕНСКИ УНИВЕРСИТЕТ
“ЕПИСКОП КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ”

ЕПИСКОП-КОНСТАНТИНОВИ ЧЕТЕНИЯ - 6-7

Отговорен редактор: проф. д.и.н. Тотю Тотев

ШУ „Епископ К. Преславски"
БИБЛИОТЕКА

120000009104

Шумен, 2002

50 240

Л 886.7
Е 70

886.7.09(063)+949.72(63)+
+ 808.67(063)+904(063)

Редакционна колегия: проф. д.и.н. Тотю Тотев – отговорен редактор;
доц. д-р Неделчо Неделчев, доц. д-р Денка Кръстева,
доц. д-р Магдалена Костадинова, доц. д-р Белчо
Кръстев, гл. ас. д-р Надка Николова, докторант
Десислава Иванова

Епископ – Константинови четения – 6-7
ISBN 954-8665-14-X
Шумен, 2002
c/o Jusauthor

СЪДЪРЖАНИЕ

Веселин Панайотов (Шумен). Библейската история за Йосиф – Фолклорен вариант 5
Десислава Иванова (Шумен). Култът към християнската книга през средновековието 14
Стойчо Стойчев (Шумен). Лексикални особености на апостолските цитати в старобългарския превод на Пандектите на Атниох 23
Тотю Тотев (Шумен). Отново за Мадарския скален релеф 39
Стоян Витлянов (Шумен). Кухненска и трапезна керамика от владетелския дворец във Велики Преслав 45
Цветана Иванова (Шумен). “Penetration pacifique” или за възгледите на Григор Начович по националния въпрос (1879-1886) 55
Йорданка Ангелова (Варна). Промените в Конституцията на Македония (от 16 ноември 2001 г.) – медийни интерпретации 73
Надка Николова (Шумен). Кодификационните процеси в българския и чешкия книжовен език (съпоставителен обзор) 89
Красимира Колева (Шумен). Една екзотична група хрематоними 99
Златко Тодоров (Шумен). Връзка между часовете по писмени упражнения и практическа граматика на английски език 105
Страшимир Цанов (Шумен). Философията на историята в поемата “Горски пътник” на Г. С. Раковски 108
Виолета Цончева (Шумен). Библейски реминисценции и цитати в повести на Ил. Р. Блъсков 115
Николай Димков (Шумен). Константин Величков в сръбския периодичен печат до Първата световна война 124
Калина Лукова (Бургас). Лицето и маската (Тайните на многоликостта в разказите на Георги Стаматов) 131
Валентина Попова (Шумен). Ангел Каралийчев и художниците от “Родно изкуство” 140

Валентина Попова, Пенка Кожухарова (Шумен). Особености в рецепцията на народната приказка при деца от различни етноси 145
Мильо Петров (Шумен). Българският символизъм (типологически аспекти) 153
Магдалена Костадинова (Шумен). Предизвикателства на ТИ-разказа 167
Цветана Георгиева, Валентина Цветкова (Шумен). Екзистенциален избор - чужденец ("Старецът и вълците" и "Обладаване" на Юлия Кръстева) 177
Денка Кръстева (Шумен). Утвърждаването на руския писател като мирски духовник през периода на секуларизация на културата 190
Дечка Чавдарова (Шумен). Към поетиката на кулинарните метафори в творчеството на Гогол 201
Ивайло Петров (Шумен). Творчеството на Борис Акунин: стилизацията като средство за обновяване на жанра 212
Радка Николова (Шумен). Дуелът на Юрий Дружников с пушкинистите 219
Павел Стефанов (Шумен). От Средновековие към Възраждане в балканското изкуство 225
Георги Цветков (Шумен). Ценно краеведско изследване за с. Драгоево 228
Павел Стефанов (Шумен). Туризмът в името на вярата и Нова книга за униатството в България 228

БИБЛЕЙСКАТА ИСТОРИЯ ЗА ЙОСИФ - ФОЛКЛОРЕН ВАРИАНТ

Веселин Панайотов (Шумен)

Въпросът за взаимодействията между фолклора и останалите сфери на словесността доскоро беше решаван в стила на П. Динеков и Д. Петканова – акцентът беше върху първичността на фолклорния текст и неговото влияние на по-късните етапи в развитието на словото – книжнината и литературата[1]. Всъщност това е концепция от времето на братя Грим, която би могла да се определи като "брутално историческа" в този смисъл, че е основана върху аксиомата, как възникналия най-рано феномен (в случая фолклорът) генерира, манипулира и контролира следващите явления (книжнина и литература). Това влияние се възприема като еднопосочно и подразбиращо се. Всичко това противоречи на историческите факти, които показват точно обратното. Не е възможно непроменимият, сакрален[2] и канонично затворен в себе си ритуален (и библейски) текст да се изменя под влияние на устната култура. През Средновековието тя има статуса на профанна и е във всички случаи чужда (до езичество и еретизъм) на канона. Всъщност каноническият текст има предимно генеративни функции без да има транс-форми (ако се има предвид само една система – например ортодоксалното православие). Варианти могат да се наблюдават само при създаването на нови идеологически системи (монашески институции, ереси, секти и пр.), които вътре в своята система поставят собствения си каноничен текст в същата позиция, както и ортодоксалната църква. Всъщност всяка една идеологическа подсистема в християнството работи по сходен механизъм що се отнася до отношението сакрален – профанен текст.

Когато обаче се третира въпросът за взаимодействието между формите на словесността трябва да се има предвид, че става въпрос за три независими една от друга сфери на словото, които възникват последователно и техните функционални и структурни форми са различни: най-рано възниква *фолклорът*, който съществува и до днес, след това *книжовността* (запазена сега главно в ритуалната област на религиозния живот и последна се оформя *литературата*, която е най-мащабно представена в съвременността. Общите области и признаци между тях са по-малко отколкото различията им.

---

[1] ***Динеков П.*** Между фолклора и литературата. С., 1978; ***Петканова Д.*** Апокрифна литература и фолклор. С., 1978.

[2] По-удачните термини при разглеждането на въпроса са именно профанно и сакрално, защото са по-адекватни към разглеждания проблем - ***М. Елиаде.*** Сакралното и профанното. Изд. "Хемус", 1998.

И така, ако се приеме хипотезата, че формите на словесността не се онаследяват, а съсъществуват; че каноничният книжовен текст не се влияе от фолклора, а става обратното, нещата застават по местата си. Типичен пример за генеративната роля на библейския текст е един рядък фолклорен запис, публикуван под заглавието "Йосиф и братята му", който сюжетно се отнася до първа книга от Библията. Началото на текста е интерпретация на историята за синовете на Яков (Израил), която в общи линии следва текста на книга Битие. В същото време се наблюдават типичните за устността езиково-стилни особености, както и определени структурни изменения. В конкретния текст разказвачът подчинява библейското на фолклорната поетика. Така например единадесетият син на Яков – Йосиф, става дванадесети и най-малък, подготвяйки слушателя за реализиране на трафаретното за приказката очакване – той да бъде истинския герой на повествованието. По този признак текстът се доближава до фолклорната приказка с нейния акцент върху минората. Може би под влияние именно на приказната поетика е и другата трансформация на сюжета – засилената диалогичност на текста: при сравнението с библейския текст се вижда, че фолклорният вариант разказва за събитията и персонажите предимно в диалог. Ето един такъв фрагмент:

– Тате, тази нощ сънувах един сън и искам да ви го кажем.

– Какъв сън си сънувал?

– Сънувах, че всичките, както жънеме на нивата, нажънахме с братята и вие с мама по един сноп. Всичките снопове, както си лежаха, станаха и се поклониха на моя сноп.

Братята:

– Е-ей, ти па искаш много голем човек да станеш!

На другата сутрин разправя:

– Тате, искам да ви кажем пак друг сън.

– Какво бе?

– Тази нощ също сънувах, че жънеме на нивата и всичките снопове настанаха, и вашите снопове, и пак ми се поклониха.

– Е-е, голем човек искаш да станеш ти бе, ти ще станеш цар бе! - братята му казват.

Една странна особеност в този диалог е, че малкият Йосиф говори на баща си в маестатна форма[3] (сякаш е излязъл от "Война и мир" или друг класически роман), а езикът му (и този на цялото повествование) е силно диалектен. Тази особеност характеризира личността на фолклорния разказвач, който очевидно е крайно интересна личност[4].

Другата важна особеност се състои в следното: в текста почти буквално се цитират библейски фрагменти, свързани със сюжета, а напълно се пренебрегва персонажната система – разказвачът се интересува повече от това **какво става**, отколкото **кой го върши**. Така след като Йосиф от единадесети е станал дванадесетият – най-малък син, на негово място се появява Исак (такъв син Яков няма, би трябвало да е Вениамин). Точно Исак има функцията на "възпиращ, праведен персонаж", който се противопоставя на убийството на Йосиф:

- *Бате, защо да погубиме брата Йосиф?*
- *Чакай. Нема да направиме така, защото Господ ще ни намрази.*
- *Чекай, бате, па че сгрешиме нещо.*

Най-силното противопоставяне е между стария и втория брат от една страна и най-малкия Йосиф – от друга (типична приказна опозиция). Отново е демонстрирано пълно пренебрежение към библията (а и към известния апокриф, който е напълно непознат на фолклорния разказвач), защото Завулон – най-старият брат, не е истинският инициатор на престъплението срещу Йосиф. Точно той се разкайва за стореното от братята, чувствайки се (като най-възрастен) отговорен за постъпките на останалите. Във фолклорния текст обаче не е така. Отново в традицията на приказката обмислянето на престъплението е трикратно обсъждано: първо като убийство, второ като изоставяне "в герана", трето – като продажба.

---

[3] Възможността тук да се имат предвид и братята (въобще цялото семейство) като че ли се отрича от обръщението само към бащата.

[4] Този разказвач очевидно е чел или слушал внимателно Библията, но при предаването на сюжета

Фолклорният повествовател прави текста по-откровен: така братята открито казват, че продават брат си (за разлика от библейската потайност), търговците пък веднага ги успокояват, че ще го продадат на царя (всъщност, че ще го направят царски син), на което пък братята въобще не реагират (тяхната реакция и не вълнува фолклорното съзнание – то се интересува от съдбата на малкия син). Това съзнание създава следващия конфликт: между мащехата и доведения син, който отново в диалог звучи така:

Обаче мащехата се влюбва в Йосиф, че е бил много красив, и му предлага:
- Йосиф, аз съм се влюбила в тебе и искам да имам деца от теб.
- Как ще имаш ти деца от мене, като аз съм твой син?
- Е ти си мой син, ама аз те обичам и трева да имам деца, да лежа с тебе.
Днеска неще, утре... Веднъж го фаща тя в стаята и го принуждава да има сношение с него. Той успева да се отърве от нея, ама тя успева, та му е зимала дрехата и я задържа и като дошъл цара, казва:
- Ето бе, твоя - казва - син, където ти се радваш и се фалиш с њего, ме принуждава да има сношение с мене. Той ме много харесва.
Цара казва:
- Ма това истина ли е?
- Ами ето на, аз фанах го, мислех да го задържим, но той избега и ето дрехата ми остана в ръцете. Това а знак, за което искам да ти кажем.

Също толкова приказно фамилиарно е и осъждането на Йосиф, който приема съдбата си с примирението на Авраамовия син, но и с упорството на фолклорния герой, уверен в своята невинност:

Цара са много ядосал, вика Йосиф и му казва:
- Сбирай си дрехите и слизаш доле в подземието, в затвора, осъждам те две години в тъмничен затвор.
- Защо?
- Какво си казал ти на мащехата?
- Аз не съм никак виновен за това нещо. Но аз ще ти послушам твойто нареждане. Зимам си багажа, но знай, че аз невинен слизам в този затвор.
- Там ще слезнеш и ще станеш надзирател на затворниците.

И в тези детайли разказвачът пренебрегва своя библейски прототип, той образно казано "скача по върховете". Целият епизод в Битие се развива в дома на аристократа Потифар, който прави Йосиф не син, а свой помощник (респективно жената на Потифар не му е мащеха). Йосиф е хвърлен в затвора безсрочно, а не е тъмничар. Пренебрегвайки всичко това, разказвачът фокусира своето внимание на конкретни срокове: освен, че Йосиф има двегодишна присъда, хлебохранителят е осъден на пет месеца. От друга страна повествованието също се крепи на един постоянен акцент върху хода на времето:

Ден, два, три, месец, два, три...
пет месеца
Минава се един месец, два,
Мина се още един месец нещо време
След два дена, три дена,...

Този акцент прави повествованието по-драматично и напрегнато. Действието сякаш протича пред очите на слушателя. Неочаквано в това действие на мястото на египетския фараон се появява цар Давид, който сънува известния пророчески сън за угоените и мършави крави.

Библейската история за покупката на храна от Египет е разказана сравнително точно, но обстановката е битовизирана не само чрез езика, но и чрез характерни детайли:

> *Като повървяха и стигнаха накрая на града, най-старият каза:*
> *- А спрете мулетата да ги вържеме, да си отвържеме чувалете и да дадеме на мулетата малко зоб и да влелеме в кръчмата да обедваме, щото пътя е далечко и ще огладнееме, дога идеме на селото.*

Специфичен признак за промяна на социалния статус на героите в текста е промяната на външния вид: на първо място банята, а после и новите дрехи. Йосиф преди да се яви в затвора пред царя първо се къпе, после се преоблича, братята му също:

> *Тия хора ще ги заведете в банята да се баньошат, ще нги дадете един костюм дрехи под мое нареждане да се облечат, да се пременат.*
> *Въведоха ги, обаньосаха се братята му, облекоха се в костюми дрехи.*

Специалното отбелязване на тази промяна е свързано с промяната на отношението към персонажа: Йосиф от затворник отново става царски син, братята – от купувачи – почетни гости. Навярно неслучайно хайдутинът в песните иска последният спомен за него да е чистата (бялата) риза и измитата коса ("ризата ми да се белей, перчамът ми да се ветрей"). Вероятно за българския фолклор чистотата е диференциален признак за човешкото.

Фолклорният текст за Йосиф присвоява и събитията от кн. Изход, като приписва на Йосиф деянията на Мойсей. И тук отношенията са много откровени. Израилтяните не могат да търпят завистта на египтяните и си тръгват. Йосиф и той иска да тръгне, но приемният му баща ("цар Давид") му напомня, че в Израел са се опитали да го убият, а той го е спасил и затова Йосиф трябва да остане. В повествованието ангелът се появява в съня на Йосиф, но действа като че ли в реалността. Става въпрос за едно несъзнателно разделение, което прави фолклорният разказвач: Йосиф действа под внушение на сънищата си, а в сънищата му се развива действието на мистическите персонажи (ангел Господен). На практика имаме два паралелни свята – реален и мистически, от които вторият влияе на първия. Връзката между тях е осъществена в диалога между Йосиф и царя:

> *И сънува Йосиф това нещо и на другата сутрин го разправя на цар Давид:*
> *- Слушай, сънувам нощеска, че дойде ангел господен и ми каза, че ако ти ме не пуснеш да напуснем Египет с рода на баща ми и си отидеме в Израел, утре целото ти царство ще потъне педесе сантиметра в жаби.*
> *Цар Давид знае силите и ума на Йосиф. Каза:*
> *- Това па нема да стане верно.*
> *Обаче през нощта към двата часа жабите натискат и се откъртват вратите и се натълва до леглото и почват жабите да се качват на кревата на цар Давид. Цар Давид се страшно нервира и се уплашва от тая работа, но извиква Йосиф и му каза:*
> *- Аз тебе ще те погубим и целия род, задето това наказание ти ми го напрай.*
> *- А, добре, ще видим - каза - сега третата нощ кво ще сънувам и трева да си съгласен с мене.*

Типично приказен е моментът с преминаване на Мъртво море, наречено в текста Червено, Кръвно. Тук Господ се явява само като глас (типично библейска и богословска постановка), но функционира като вълшебен помощник, който дарява вълшебен предмет на героя.

> *Слушай сега: обърни се на десната страна, до дървото отдесно до тебе има жезъл. Взимаш този жезъл - аз ще ти изпълним твойто желание, защото ти изпълни мойто желание. Ти излезе много честен пред мене, пред баща си и пред братята си. И като завиждат на вашия род да излеле от Египет, ще ги преведеш по море.*
> *- Ама немам кораби.*
> *- Ето сега слушай добре и запомни: зимаш жезъла, отиваш до морето. Ще удариш три пъти в морето. Морето ще се раздвои и ще направи вход, път. Ще стане стена от вода,*

> *като стена. И ще се яви суша. Ще тръгнеш, веднага повеждаш.*
> *- Ще ги издавим.*
> *- Морето аз ще го задържа, без да си удавил вашия род. Ти ще изленеш на края, ще се обърнеш лично към морето, воската с цар Давид ще бъдат в средата на морето. Ще удариш веднага три пъти с жезъла и войската на цар Давид ще бъде удавена. И ще се промени, морето ще стане червено, кръвно, и ще се нарече Червеното море.*

Цитатът завършва с етиологичен фрагмент – обяснение за възникването на Червено море, защото унищожението на царската войска се мисли като кървава битка (макар всъщност да става въпрос за удавяне).

> *И се обърна Йосиф и виде войската с конницата бързат и летат да ги достигнат. И той каза:*
> *- Ето сега иде войската, но ще бъдат погубени.*
> *- Как?*
> *- Аз сега ще ги издавим. Ще ударим три пъти с жезъла, морето ще се затвори и ще бъдат...*
> *И така стана. Удари Йосиф, затвори се морето и стана кръвно, стана червено море, пойде кръв.*

В края на текста Йосиф получава и кратки заповеди от бога (всъщност една, която се отнася до смъртта мъжа и жената) и отново иззема функциите на законодателя на еврейския народ – Мойсей.

Вижда се, че разглеждания фолклорен текст е интересен не само с това, че е изключително рядък, но преди всичко с възможностите, които предлага за съпоставка между библейското и фолклорното повествование, както и за спецификата на фолклорното мислене. Освен очевидните разлики в езика и типа текст (писмен и устен) може да се каже, че основен градивен елемент за фолклорното повествование е сюжетът. Второстепенни се явяват персонажната система и времевите критерии (тяхното уточняване в текста всъщност има фикционална функция – използвани са да убедят слушателя в правдивостта на разказването). За конкретния текст пространствените маркери са сравнително точни (може би защото се ограничават само до три безкрайно известни топоса: Израел, Египет, Червено море). Най-силно деформирана е персонажната система – от всички споменати библейски лица само Йосиф и Яков (Яко) са близо до старозаветния текст (макар, както вече се спомена, Йосиф да е станал най-малък брат).

Напълно извън очакванията са взаимоотношенията библейски текст – апокрифен текст – фолклорен текст. Всъщност вторият елемент абсолютно липсва. Разказвачът не познава апокрифния текст, нито като цяло в структурата му от дванадесет завета, нито разпространяващата се отделно съкратена версия, включваща основно завета на Йосиф. Това показва, че в случая апокрифът няма медиативната функция, която принципно се приписва на този тип текстове, "които са близки до народното мислене и народи". Липсата на връзка с апокрифа обаче е свидетелство и за неговото място в идеологическата система на българския исторически живот. Този апокриф е прекалено елитарен, книжовен, лишен от потенциал за идеологически манипулации. Читателят вижда в него преди всичко сюжетността, психологическото напрежение между гледните точки на персонажите, драматизма.

Интересно е, че почти същото открива в библейската история и фолклорният текст, който буквално я драматургизира чрез засилената диалогичност. Следователно два текста, разделени от две хилядолетия, откриват едни и същи приоритети в библейското сказание за Йосиф, решавайки, разбира се, по специфичен начин своите повествователни задачи.

КУЛТЪТ КЪМ ХРИСТИЯНСКАТА КНИГАТА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

субективни дискурси и идеологически предпоставки

Десислава Иванова (Шумен)

Християнството е една от религиите, които се стремят стриктно да спазват канона, т. е. да се придържат към точно определени култови практики, теологични дефиниции и строго регламентирана понятийна система. Всичко това би било немислимо без наличието на писменост (писмено фиксиран текст), без книгата, защото устните интерпретации волно или неволно водят до изкривено и неточно предаване на информацията, до "шум по канала" (в случая християнските догмати). Точно от това се е опасявал вероятно и св. Константин-Кирил Философ (в разговора си с византийския император преди Моравската мисия), задавайки почти риторическия въпрос: *"Кой може ... да пише думите си на вода и да не си спечели име на еретик?"*[1] (**И кто может на водꙋ бесѣдꙋ писати и еретичьско имѥ себѣ обрѣсти?**[2]). Очевидно според Константин Философ устната реч прилича на "писане върху вода", т. е. не оставя никаква следа и по тази причина е непригодна за християнската проповед. В този смисъл славянската азбука е отчасти резултат и от християнското изискване за писмено фиксиране на сакралния текст, който трябва да присъства непроменим във времето. Тази религиозна необходимост е една от причините на книгата да се гледа като на култов и сакрален обект. Втората причина е асоциативното отъждествяване на книгата с Книгата (Библията), която предава чрез речта на пророците, апостолите и евангелистите божествените слова - истината за живота, света и човека. Авторитетът на "Книгата на живота" в епохата на християнското средновековие е огромен. С нея се доказват и отхвърлят концепции, тя е най-важният довод както в теологическите, така и в юридическите и политическите спорове. Смята се, че мъдрецът може да не познава никаква друга книга, достатъчно е само да е вникнал в **единствената Книга**, за да получи мъдрост, проникновеност, душевно равновесие и спасение. Това отношение към Книгата (Библията) оформя

---

[1] ***Климент Охридски.*** Събрани съчинения. София, 19731 т. 3, с. 136.

[2] Пак там, с. 104.

мнението, че самият досег до нея (и още повече участието в създаването или мултиплицирането ѝ) носи на човека пречистващата благодат на божествената сила. Тази сакрализацията на писаното слово и книгата може да бъде демонстрирана на базата на многобройните маргинални текстове по страниците на средновековните ръкописи. Именно в приписките и бележките могат да се откроят няколко типа отношения между субекта (автор или меценат) и текста (свой или чужд, "божествен" или човешки). Оформят се следните възможности: автор - текст; читател - текст; редактор - текст; хроникьор - текст; поръчител (меценат) - текст. Чрез анализа на тези отношения може да бъде проследено присъствието на християнския култ към книгата в субективния, авторски или читателски дискурс.

Средновековният човек (както постулира християнската догма) не се чувства творец (автор) в днешния смисъл на понятието. Текстът, който той пише или преписва не е негов, а на Твореца и в по-ранните текстове на приписки е задължително присъствието на темата за Бога, като **единствен творец и създател** на всичко и, разбира се, на безсмъртното слово. Затова името на книжовника, както е известно, е съпроводено от т. нар. *"формула на скромността"*. Устойчиви конструкции от типа на "**писа многогрешния/недостойния/малкия, низкия по ум**" и т. н. изобилстват в текстовете на приписките и бележките. Естествено е, че тук за скромността като за лично качество не трябва да се говори в буквалния смисъл. Самоопределения като посочените са свързани с каноничната християнска представа за божествеността на творческия акт. В средновековната българска книжнина тази представа, или по-точно това стриктно спазване на канона е причината за открито заявения отказ от авторство и маргиналните текстове от по-ранните векове свидетелстват за този факт. Така в една приписка книгата е определена като "**дар божий**", а техническият изпълнител е "многогрешният Феодор граматик"[3].

Не е случаен и фактът, че в сравнително голям брой текстове името на писача не присъства или ако присъства, то е скрито зад някакъв езиков трафарет или зад тайнопис:

λπθθιιιθζλ ѕθѮвθιιθ ѱ϶ȣ҃, ϶θввȣλ ви҃ λȣѡ϶ъѕве:~

(= **окааннаго Дамиана тру҃. ра. ... иже оусрьдие**)[4]

---

[3] ***Ив. Дуйчев.*** Из старата българска книжнина. Кн. II. С., 1944, с. 276.

[4] ***И. Иванов.*** Български старини из Македония. С., 1970, с. 43.

И имѧ же въ инокыхъ мене хѹдаго аще хощеши ѹвѣдѣти. начѧло томѹ еⷭ҇ ѡсморичное число, срѣда же двосътно и пръво, конецъ же десѧто съ единимъ накончавааетъ. (тайнопис - Исая)[5]

Книжовникът няма съзнанието на участващ в творческия акт, той е в служба на Бога; мисли себе си единствено като оръдие, което реализира технически божествения замисъл. Този модел може да се види в иконописта и начинът, по който там присъства сюжета за написването на Апокалипсиса[6]. В горния ляв ъгъл е изобразен Светия дух във формата на три лъча, които достигат Йоан Богослов, който от своя страна диктува на Прохор текста на Апокалипсиса. Сюжетът е широко разпространен в православното изобразително изкуство.

Книгата, над която работи писачът, е не само сакрален обект, свещено послание към хората, но тя се възприема и като залог за опрощаването на земните му грехове. По тази линия в някои от приписките присъства и мотивировката на автора за неговото участие в създаването на книгата, както е например в Зографския миней:

† Пиши ѡкааніче Драгане· іако ꙁа грѣхы твоѫ Б҃ъ твои мѫчит тѧ· пиⷲ҇ странніче·:· – Зографски (Драганов) миней, N 55, XIII в. (Св. Пантелеймон)

Въпреки продължителната и трудна работа около създаването на книгата (както е описвана тя в немалко маргиналии), отношението към тази дейност (и към самата книга по-специално) би могло да се проследи в примери като:

Виж пресладкия край на тази книга, завършена по благодат на вседладетеля ***боговочечното Слово*** *от ленивата моя ръка - на мене, жертвоприносителя, грешен и небрежен монах Методий Гемист, напълно неграмотен, в годината 6845 (1337), индикт 5-и, в месец май 21-и. Онзи, който притежава настоящата* ***богоречива книга*** *на четиримата евангелисти и светоспасители по име (се зове) Иоан, жертвоприносител и пръв от всички жертвоприносители на града Анхиало, съобразно с изтълвания законен сан изпечат от великия патриарх Теодосия Търновски, при царуването на преблагочестивия и самодържавния господар на българите Иван Александър и на неговия син, преблагочестивия цар Иван Асен.*[7]

Съчетанието **богочовечно Слово,** употребено в горния текст, отпраща към християнския възглед за човешкия лик на Христос, който е Словото, а епитетът, приложен към книгата - **богоречива**, експлицира идеята за материализиралото се чрез книгата божествено Слово.

Идеята за вечното, безсмъртното Слово, записано в книгата, е поетически изразена в една приписка от 1346 г., поместена във Висарионовия патерик:

... **іакоже реⷱ҇ апⷭ҇лъ Павелъ. всѣ слава чл҃комъ трѣва. трава бо исъше и цвѣтъ сѧ ѿпадеⷮ҇. а слово прѣбываетъ въ рѡⷣ и рѡⷣ**...[8]

Тук отново се наблюдава едно отъждествяване или по-точно една интерференция на значенията между Словото като божествена субстанция и словото като езиков факт. Вечността на божественото Слово става характеристика на словото въобще, на всеки писан текст, който ще пребъдва в поколенията.

Отношението читател - текст, реализирано в маргиналиите, може да бъде разгледано в два аспекта. Първият осмисля книгата като **сакрален топос**.

Многобройни се бележките в средновековните ръкописи, които съдържат единствено имена на читатели и дати, обозначаващи завършването на прочита на книгата. Този факт може да бъде обяснен с откритото заявяване на желанието на прочелия за съприкосновяване и приобщаване към духовното сакрално "пространство" на книгата. Вписването на името е символичен и мистичен акт на причастност към божественото начало, заявено чрез словото в книгата:

Да се ꙁнае кога четаⷯ ѹ таіа книга гл҃ема Маргаритъ, аꙁъ грѣшни ієродїіаконъ, Сѵлывѣстреіа: въ лѣто ꙁ҃с л г (1725)[9].

---

[5] ***Й. Иванов.*** Български старини из Македония. с. 226.

[6] Изображение на царските врата от с. Марково. Ростовски район. Ярославска област - В: Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Ленинград. 1981. № 133

[7] ***Ив. Дуйчев.*** Из старата българска книжнина. Кн. II. с. 281.

[8] ***Ив. Дуйчев.*** Из старата българска книжнина. Кн. II. с. 127-128.

[9] Рилски манастир - 3/ 8- Сб. Маргарит. XVI в., л. 441 об (последен).

Вторият аспект на отношението читател - текст демонстрира читателската активност към отделни места в текста. Засвидетелствани са бележки, изразяващи определено отношение или емоционално състояние на автора към прочетеното или направен коментар на видяно в ръкописа, например:

Ѡ прѣблⷭ҇вены чаⷭ҇сы… Исидоръ мнѡⷢ҇грѣшныи… [10]

Тази кратка бележка се намира встрани, в полето на една от страниците в ръкописа. Тя е свидетелство за отношението на четящия към книгата, която функционира тук в ролята на сакрален субект, (защото подобно на свещеника или светеца) тя благословява, осветява четящия. Разбира се, могат да бъдат открити и текстове, като:

Които е писалъ тоиꙁи конъ да мꙋ еде главата. [11]

До бележката е изрисуван кон (вероятно от друг ползвател на книгата) и тя трябва да се осмисля в контекста на рисунката. Възмущението на читателя идва от присъствието на коня в сакралното пространство на книгата[12]. В случая може да се наблюдава отъждествяване на сакралното пространство на книгата с храма.

Култът към книгата в културата на Средновековието е експлициран и в написаното от читателите за **ползата от книгата.** Прочелият книгата създава свой текст, в който показва ползата, която книгата носи като източник на познание и едновременно с това на спасение, защото познанието на Божествената истина е път към спасението на душата. В една бележка читателят е подчертал точно този факт: **а кто сиѧ книгꙑ: чьтьте: многоу по(л) ꙁоу приобрѧщьть и р…** [13]

Подобен модел е реализиран и в текстовете на приписките, в които присъства уверението на книжовника за ползата от книгите. В този случай книжовникът заема позицията на читател, за да отбележи ценността (божествеността) на текста, над който е работил и за да заяви необходимостта от прочитането на този текст. Книгата, която

---

[10] ***Й. Иванов.*** Български старини из Македония, с. 256.

[11] ***Х. Кодов.*** Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, с. 53.

[12] Широко известен е фолклорният сюжет за падането на българското царство под турска власт, поради това, че царят влязъл на кон в храма. Вероятно тук става въпрос за подобен модел, който се активизира в съзнанието на читателя.

[13] Синод. N 478, XI-XII в. ***А. Горский, Н. Невотруев.*** Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, т. 2, Москва, 1857.

книжовникът е създал, е определена като "душеполезна", а след това той е направил обобщението, че *"всички божествени книги са източник на чиста вода и всеки, пристъпващ с усърдие към тях, ще се напои с животворна вода, водеща към вечен живот"*[14]

За ценността на книгата и за необходимостта тя да бъде съхранена говорят текстове, в които книжовниците се обръщат към бъдещите читатели и по-точно към тези, които по някакъв начин могат (или искат) да повредят, откраднат или унищожат книгата. Тези, които имат достъп до книгата, отбелязват нейната ценност и едновременно с това я защитават чрез мистически заклинания от типа:

"…**и тко га ?е ѡтимити ѡт сего мѣста да е проклеть ѡт Господа Бога и ѡт прѣчит҇тыѥ Богородице, и ѡт свет҇ыхь д҃ благовѣстникь и ѡт въсѣхь свет҇ыⷯ аминь аминь аминь.**"[15]

Вече беше отбелязано, че в някои текстове на приписки присъстват и имената на поръчителите или може да се говори за отношението **книга - меценат** (поръчител). Самото присъствие на името на влиятелната личност в маргиналите вече е израз на определено отношение към самата книга. А изборът на книга от страна на поръчителите не е случаен. Забелязва се определен стремеж към мултиплициране на текст от високо ниво. Най-предпочитан е най-почитаният от християните Нов завет [16]. Ето някои характерни факти: през 1356 г. е написано четвероевангелие по поръчка на цар Александър; през 1322 г. - четвероевангелие за българския цар Георги; през 1348 г. - за крал Стефан Душан; през 1316 г. - за крал Милутин; около 1354/75 - за патриарх Сава; през 1520 г. - за патриарх Максим. Вижда се, че поръчката на текст (книга), който да бъде преписан и да служи за духовно спасение, се определя от ценностната йерархия на текстовете от една страна, от желанието на мецената за религиозен дар - от друга страна, но също и от социално изтъкване, колкото това да не е в етиката на християнството.

Една от най-характерните демонстрации на отношението на средновековния християнин към книгата е реализирано в работата на древния редактор. По време на преписването или в процеса на съставянето на сборниците (книгите) книжовниците извършват и определена редакторска работа. Такива примери могат да се посочат изключително много, тъй като на практика редакторската намеса съпътства неотделимо средновековната книжовна дейност. Тя може да се раздели условно на няколко типа:

---

[14] ***Ив. Дуйчев.*** Из старата българска книжнина. II, с. 134-135.

[15] ***Д. Богдановиħ.*** Каталог кирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, с. 60.

[16] ***В. Панайотов.*** Специфика на средновековния текст (под печат).

- дейност по съставяне на книгата (избор на текстове);
- редактиране на текстовете, които ще бъдат включени в кодекса;
- редактиране и коригиране на написаните текстове във вече готовата книга;
- писмена намеса в четена книга (допълване, обяснения, глоси)[17]

В първата насока може да се посочи мащабната и организирана дейност на КНИЖОВНИТЕ ШКОЛИ. Например дейността на българските книжовници по времето на Симеон I, съставянето на Рилската библиотека след възстановяването на Рилския манастир, работата на руските книжовници по съставянето и написването на Великите Чети-минеи (по времето и с организацията на митрополит Макарий) и пр.

По втората примерите също изобилстват - това всъщност е областта на средновековните текстови редакции (обработката на един и същ текст, сюжет, култов момент, субект). Текстовите феномени в този случай са многобройни и разнообразни, но все пак се обединяват около обема на намесите: от цялостна преработка на текста до корекции в изречението или думата (намеса на морфемно ниво). Така патриарх Евтимий прави нова редакция на житието на Йоан Рилски, а Владислав Граматик от своя страна допълва Евтимиевия текст, по същия начин Григорий Цамблак допълва Евтимиевото житие за св. Петка Търновска и пр.

Когато книжовната дейност е била извършвана в манастир, школа или книжовно средище след написването на текстовете от копистите, те са били преглеждани и изправяни от по-вещ книжовник, който е поправял текста в зависимост от културния си хоризонт. Резултатите от тази дейност могат да се видят по страниците на огромно число ръкописи.

Друго отношение, което интерпретира идеята за вечността на книгата, е отношението **хроникьор - текст.** Практиката в маргиналните текстове да бъдат отбелязвани исторически събития, би могла да бъде обяснена от гледна точка на съзнанието на книжовника за историята и за това как е осмислен неговият труд от позициите на историята. Авторът възприема текста като нещо, което ще остане във бъдещето и тази интенция идва от средновековната идея за безсмъртието на записаното в книгата слово. По този начин би могла да се осмисли възприетата от автора роля и на хроникьор, който точно упоменава историческия факт в приписката (или бележката) си - факт, който според него е достатъчно важен и значим, за да остане в "пространството" на безсмъртното слово.

Интересен пример за отношението **хроникьор - текст** са бележките с историческо съдържание в Сарандапорския летопис. Проф. Й. Иванов, който ги публикува[18], споменава, че този ръкопис някога се е намирал в манастира Св. Яким. Очевидно мястото на маргиналите точно в тази книга не е случайно, тъй като бележките в по-голямата си част представят събития, свързани с историята именно на този манастир, т. е. получава се нещо като нова хроника в самия летопис или продължение на Сарандапорския летопис.

В текстовете на бележките могат да се открият и отделни сведения, които също представят автора като хроникьор, но в малко по-особен смисъл. Става дума за бележките, чието съдържание носи информация за историята на определена книга - за подвързването (преподвързването) ѝ, за купуването (продаването) или даряването ѝ и пр. Тези сведения, макар и откъслечни, експлицират една или друга страна от историята на книгата. Вероятно в историческото самосъзнание на авторите е залегнала идеята за допълване и продължаване на тази история и превръщането ѝ в част от текста на книгата. Тази идея всъщност е осъществена в публикуваните от проф. Й. Иванов бележки[19], които (както самият той отбелязва) представят *"странстванията"* на книгата в хронологичен ред и в ръцете на различни писачи. Подредени по години и излезли от ръцете на различни автори, всеки от текстовете представя част от историята на ръкописа, т. е. създава се впечатлението за една осъзната тенденциозност от страна на пишещите, свързана с желанието да се знаят и помнят местата, където е била книгата и по този начин нейната история да бъде допълнена и описана изцяло.

Представените отношения демонстрират в по-малка или в по-голяма степен вижданията на книжовниците и меценатите за книгата, за йерархията на текстовете, за спецификата на авторския процес през

---

[17] ***Хр. Кодов.*** Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН, с. 62-75

[18] ***Й. Иванов.*** Български старини из Македония, с.149-150.

[19] ***Й. Иванов.*** Български старини из Македония, с. 93.

Средновековието, за личностното самосъзнание на книжовника, за осмислянето на историята. Всички те са изцяло подчинени на християнската идея за книгата като сакрален и култов обект. Тези аспекти са важни при изследването на средновековната християнска култура, тъй като разкриват съществени страни от мисленето на православния християнин.

ЛЕКСИКАЛНИ ОСОБЕНОСТИ НА АПОСТОЛСКИТЕ ЦИТАТИ В СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД НА ПАНДЕКТИТЕ НА АНТИОХ

Стойчо Стойчев (Шумен)

Пандектите на Антиох се появяват във византийската литература в началото на VII век, във време, подобно на българския X век, когато вероятно са преведени от гръцки на старобългарски. Общото между двете епохи е това, че християнството е относително млада религия, а в монашеските среди все още липсва текст, който да дава отговор на въпросите от нравствен, етичен и чисто битово-практичен характер, свързани с ежедневието на монасите. Сто и тридесетте глави на съчинението отговарят на необходимостта от написване на подобен текст, а претенцията, че обемат целия диапазон от възможни питания проличава, първо, в озаглавяването на ръкописа (πανδέκτης - 'знаещ всичко'), второ, от факта, че в цялата история на средновековното християнство се появява само един подобен текст (носещ същото име – Пандектите на Никон Черногорец, които по същество копират текста на Антиох и като проблематика, и като структура), и не на последно място – по големия брой по-късни преписи на Пандектите, както на гръцки, така и на старобългарски, а по-късно и на латински.[1]

Старобългарският превод на Пандектите е ранен – това е факт вън от всяко съмнение. Най-ранният препис, който е и обект на настоящото изследване, е датиран към XI век и препраща към по-стар оригинал. В науката априори се счита, че този оригинал, а следователно и първият старобългарски превод на Пандектите е дело на книжовник от кръга на Преславската школа. Архимандрит Амфилохий, който пръв публикува части от текста[2], и Й. Поповски, чиято заслуга е второто, пълно издание на ръкописа[3], базират становището си въз основава на големия брой, предимно лексикални преславизми, които се откриват в старобългарския превод на Пандектите. Към настоящия момент обаче все още липсва цялостно и пълно научно изследване върху тази проблематика.

---

[1] ***Димитров, П.,*** Характер и значение на Следсимеоновата епоха. – В: Димитров, П., Петър Черноризец, Ш. 1995, с. 7 - 16

[2] ***Амфилохий Архимандрит***, Исследование о Пандекте Антиоха XIв., находящемся в Воскресенской Новойерусалимской библиотеке , М., 1880

[3] ***Popovski J.*** The Pandects Of Antiochus, **Полата Кънигописьнаꙗ**, № 23-24, Amsterdam, 1989

Структурата на Пандектите открива широко поле за работа, тъй като основната част от съдържанието е изградена от цитати на светото писание – 712 от които са само тези от Новия завет (283 евангелски и 429 от Деянията и Посланията на Апостолите). Броят на старозаветните цитати е значително по-голям, но те са извън интереса на настоящия доклад. Функцията на речта на самия автор се свежда до това, да изгради логическата връзка между отделните цитати и по този начин да ги подчини на интенцията, зададена посредством озаглавяването на всяко отделно слово. Често това се осъществява чрез словесни клишета, въвеждащи цитата по-точно или по-общо, а логическата свързаност е вътрешно-тематична, т.е. реализира се посредством последователността, в която се подреждат тематично сходни библейски цитати. В настоящия доклад интересът е насочен към лексиката в апостолските цитати в Пандектите на монаха Антиох. Този аспект на анализ открива пред изследователя широко поле за работа, тъй като, както вече бе посочено, апостолските цитати в ръкописа са с около 70% повече от евангелските. От друга страна обаче, съществено затруднение се създава от обстоятелството, че достигналите до нас апостолски ръкописи от чист старобългарски тип са оскъдни. Най-стар паметник е Енинският апостол от втората половина на XI век, който е запазен в твърде фрагментарен вид и дава ограничени данни за Кирило-Методиевия превод на апостолските книги. Затова в подкрепа на анализа трябва да се използват данните и от по-късни паметници, в които поради сакралната специфика на съдържанието са запазени голям брой лексикални архаизми, които могат да бъдат отнесени към първата редакция на богослужебните книги[4]. Тъй като сведенията от тези по-късни преписи на Апостола често са противоречиви, необходимо е като коректив на изследването да се ползват резултатите от анализа на евангелските паметници, които са по-пълно проучени и които несъмнено имат сходна историческа съдба в средновековната българска книжнина[5].

---

[4] ***Пенев П.,*** **Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. Кирило-Методиеви студии, т. 6, БАН, 1989, с. 246**

[5] ***Пенев П.,*** **Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. Кирило-Методиеви студии, т. 6, БАН, 1989, с. 247, с. 301**

При изследването на евангелската лексика в Пандектите на Антиох беше направена следната констатация. От наблюдаваните 125 лексикални двойки (кирило-методиевска – преславска лексика) 49 (т.е. около 42 %) от тях са засвидетелствани в употреба с техния преславски вариант. Малка част от тях (около 12 %) са регистрирани в двояка употреба – с равностойно използване и на кирило-методиевски, и на преславски вариант на думата.

На лексикално равнище се проследяват три групи изразни средства, характерни за преславската редакция на богослужебните книги: наличие на предпочитани лексеми, синонимни на използваните от славянските първоучители; поява на старобългарски съответствия на непреведените гръцки думи в ръкописите, близки до кирило-методиевата редакция; наличие на определен брой словообразувателни варианти, синонимни на по-старите[6]. Същите изразни средства са характерни и за преславската редакция на апостолските книги. Най-строга е последователността по отношение на гърцизмите в сравнение с кирило-методиевската лексика, където толерантността е по-голяма[7]. Като цяло изброените особености са прокарани с висока степен на стриктност в широк кръг ръкописи – замените се извършват в 65–70 % от случаите, а в по-малки текстови откъси и до 100 %, което доказва, че става дума за съзнателно търсена от преписвачите синонимия. Това само по себе си изключва възможността де се говори за езикови грешки и свидетелствува за съществуването на редакторска школа, чиято дейност има наддиалектен характер[8].

При анализа на апостолските цитати, употребени в Пандектите на Антиох, се наблюдава следното. Първо, в текста се регистрират 55 (т.е. около 43 %) от наблюдаваните 127 синонимни двойки – маркери за принадлежността на паметника към кирило-методиевската или към преславска редакция на богослужебните книги. Второ – приблизително 56 % от тези примери са засвидетелствани в своя преславски вариант, като в две трети от случаите се регистрира паралелна употреба на кирило-методиевска и преславска лексика. И трето – в текста на Пандектите се откриват и трите групи изразни средства, характерни за втората Плисковско-Преславска редакция на старобългарската книжнина.

---

[6] ***Минчева, А.,*** За преводаческите принципи на Константин-Кирил.-В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, с.116-128. Минчева. Аспекти на формирането на нормите в старобългарския книжовен език. с.174-191

[7] ***Славова, Т.,*** Преславската редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. Кирило-Методиеви студии, т. 6, БАН, 1989, с. 19

[8] Пак там. с. 117

По отношение на лексикалните гърцизми в апостолските цитати в Пандектите на Антиох се констатира следното: както и при евангелските цитати, гръцките заемки се толерират главно в случаите, когато назовават понятия от църковната и верската терминология. Така в апостолските откъси, включени в Пандектите, се предпочита преславизмът **воніа**, вместо чуждото му съответствие **ароматъ**. При назоваването на духовен ранг в юдейската религиозна йерархия обаче се употребява само думата **архиереи**, вместо преславизмът **старіаншина жьрьчьскъ**. Изключението от това правило е в Евр. VIII:3, където е употребена калката **начѧлочиститель**, която би могла да се осмисли като преславска редакторска преправка. По същия начин се предпочита думата **псалъмъ**, вместо характерните за източната редакция **пѣтье**, **пѣснь**, или **пѣнье**. Изключенията са две, като първото от тях се налага от контекста на изброяването: **псалъмы и пѣньи и пѣсньми**. Аналогичен пример се открива в разгърнатия цитат 1 Кор. XIV: 5-40 в Пространното житие на Константин-Кирил Философ [9]. Втората употреба на преславизма **пѣнье** е в озаглавяването на гл.105 - **о пѣньи**. Макар и извън изследвания цитатен материал, примерът онагледява един от принципите на преславската редакция, а именно, че извън сакралното слово на цитатите свободата на преводача в предпочитане на определено лексикално съответствие е значително по-голяма. Без изключение навсякъде в апостолските цитати се употребява библейският етноним **июдѣи** (-скъ) вместо безспорните преславизми **жидъ**, **жидовинъ** (-ьскъ). В евангелските цитати се регистрира еднократна употреба на думата **жидовинъ**, която може да се интерпретира като следа от преславска редакторска намеса.

---

[9] ***Пенев П.***, Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола, Кирило-Методиеви студии, т. 6, БАН, 1989, с.248

Интересен е примерът с двойката **епистолиа - посълание**: в един и същи цитат (2 Сол. III: 14), но в различни глави от Пандектите, се отдава предпочитание веднъж на лексикалния гърцизъм, а втори път на неговото старобългарско съответствие. Така в гл. 79 се употребява **епистолиа**, а в гл. 38 - **посълание**. Конкурирането между две лексеми в паметниците се интерпретира като факт от преводаческата дейност на Константин-Кирил, но като филологически принцип това се поддържа и от книжовниците от Преславската двуерова школа. По тази причина фактически не съществуват паметници от "чист" преславски тип.

В случаите, когато се конкурират две старобългарски думи, едната - характерна за кирило-методиевия превод на Новия завет, а втората – предпочитана от деятелите на преславската редакция, преводачът на Пандектите не спазва точно правило при избора на конкретен лексикален вариант. По отношение на някои от синонимните двойки употребява лексиката на братята-първоучители, или пък изключително нейното преславско съответствие или, най-често, използва паралелно и двете възможности, дори в един и същ цитат. Вариативността, утвърдена като литературна езикова норма от Константин-Философ, която се наблюдава в текста на Пандектите и, от друга страна, наличието на типично източнобългарски лексеми, може да се коментира като свидетелство, че съчинението на монаха Антиох е преведено от книжовник, принадлежащ към Преславското духовно средище.

В старобългарския превод на Пандектите се регистрира два пъти по-старата дума **брань**, вместо преславското и съответствие **рать**. Вместо преславизма **отъдати** *'отдавам'* преводачът предпочита кирило-методиевата лексема **въздати**, за което може де се съди по употребата на отглаголното съществително **въздаание**. Два пъти е засвидетелствана употребата на глагола **възъпити** и три пъти на глагола **въстѧзати сѧ**, които се свързват с първоначалния превод на Светите книги. Нито веднъж не се регистрира употреба на техните преславски синоними, съответно **въскоричати** и **испытати сѧ**. Както и при евангелските, така и в изследваните апостолски цитати се предпочитат неопределителните местоимения, използвани от славянските равноапостоли и преките им ученици. Така в изследвания материал се открива четири пъти формата **единъ** и шест пъти формата **етеръ**, вместо техните по-късни източно-български съответствия **нѣкыи** и **инъ**. Като особено показателно може да се посочи предпочитанието към типично кирило-методиевото наречие **ѕѣло**, вместо преславизма **болье**. От определяните като характерни за първата редакция лексеми **кровъ**, **скиниа**, **храмина** и **жилиштє** в апостолския текст на Пандектите се откриват два примера – по веднъж **храмина** и **жилиштє**. Срещу това не се среща нито една употреба на преславското лексикално съответствие **кѫшта**. Два пъти е засвидетелствана по-старата лексема **любодѣица**, без да е отбелязана типичната за преславската редакция лексема **блѫдьница**. Вместо по-късно навлезлите в употреба старобългарски глаголи **минѫти** и **прѣминѫти**, в цитат от Посланието на апостол Йоан преводачът на Пандектите използва форма на глагола **мимоити**, който се свързва с книжовната дейност на Кирил и Методий. Само веднъж, при това не в цитат, а в озаглавяването на едно от словата (гл. 14), се открива форма **млъвєниє**, сродна на отнасяните към първоначалния превод на Библейските книги лексеми **млъва** / **млъвити**, но липсват примери с употреба на преславските им съответствия **плишть** / **плиштєвати**. Два пъти е засвидетелствана употребата на по-близката до кирило-методиевия превод глаголна форма **нє вѣмь** (1л., ед.ч., сег.вр. на **вѣдѣти**), а нито веднъж нейният преславски морфологичен дублет **нє вѣдѣ**. Не се среща считаната за типичен преславизъм дума **рѫдьникъ**. От нейните по-ранни синоними **нєраꙁоумивъ, нєраꙁоумьнъ, простъ, нєвѣжда** в един от апостолските цитати (Евр. V:2) е засвидетелствана употреба на субстантивираното прилагателно **нєвѣждьнь**, сродно на съществителното **нєвѣжда**. В три от изследваните цитати се открива глаголът **наоучити сѧ**, а в един и производното съществително **наоучєниє**. Не се среща нито една употреба на неговия лексикален вариант **навыкнѫти**, който се предпочита от застъпниците на преславската редакция. Преводачът на Пандектите използва кирило-методиевия глагол **обрѣсти сѧ**, вместо източно-българското му

съответствие **ставити сѧ**. Както и в евангелските цитати, не се засвидетелства типичният преславизъм **пастоухъ**, но и в апостолския текст се открива пример с употреба на по-старата форма **пастырь**. Наречието **ради** без изключение се предпочита пред източно-българските форми **дѣлѣ**, **дѣлıа**, **дѣльма**, които обикновено се приемат като сигнал за преславския произход на даден ръкопис. Само в кирило-методиев вариант са засвидетелствани лексемите от тематичното гнездо **расхытити/ (рас)хыштєниє, ьникъ**. Няма нито една употреба на съответните преславски синоними **раꙁграбити**, **(раꙁ)граблєниє, итєль**. Аналогичен пример се наблюдава и по отношение на тематичното гнездо **(съ)ꙁьдати сѧ**, **съꙁьданиє**, където предпочитанието е в полза на по-архаичната лексика, вместо на нейните източно-български съответствия **въꙁградити**, **въꙁграждати сѧ** и **съграждєниє**. Както и в евангелските цитати, нито веднъж не се регистрира преславизмът **котыга**, без изключения преводачът използва нейното по-ранно съответствие **рыꙁа**. Еднократно, в заглавието на едно от словата, се регистрира глаголът **отъдати** *'прощавам'*, сроден на абстрактните съществителни **отъданиє**, **отъпоущєниє**, чието преславско съответствие **оставлєниє** липсва в апостолските цитати. Вместо източно-българският глагол **поустити**, в редовна употреба е глаголът **сълати**, който се отнася към кирило-методиевата преводаческа норма. Същото се отнася и до съществителното **ѩꙁыкъ** *'народ'* – няма нито един пример с преславския му синоним **страна**.

Значително по-многобройни са случаите на паралелна употреба на архаичен и преславски лексикален вариант, понякога дори в един и същ цитат. Трябва да се отбележи, че в повечето примери доминира предпочитанито на кирило-методиевата лексика. Така например срещу единадесетте употреби на кирило-методиевата дума **благодѣть**, апостолските цитати предлагат само един случай, в който се използва нейният преславски вариант **благодать**. В пълна противоположност е примерът с думата **боуи**, която се среща само веднъж в своя архаичен вариант, а във всички останали случаи се предпочита източно-българският ѝ синоним **жродъ/ жродикъ** и неговите производни. Три пъти е засвидетелствана в текста думата **въскрьснѫти**, която се свързва с превода на Кирил и Методий, но веднъж е употребено и нейното преславско съответствие **въстати**. Въпрос на семантично предпочитание е използването на лексемите **животъ / житиє, жиꙁнь**. Когато в даден апостолски цитат се говори за битовия аспект на живеенето, книжовникът използва кирило-методиевата дума **животъ**, а за абстракциите като *вечен* или *духовен* живот предпочита преславизмите **житиє, жиꙁнь** и техните производни. Само в по-архаичен вариант се открива думата **жрътва**, но е засвидетелствана форма **трѣбиште**, производна на преславския ѝ аналог **трѣба**. Три пъти се регистрира лексемата **искрьнъ**, безспорно свързана с кирило-методиевата преводаческа норма. Не се открива употреба на източно-българското ѝ съответствие **ближьнъ**, но веднъж се среща падежна форма на другия ѝ преславски синоним **ѫжикъ**.

Паралелна употреба с доминиране на архаичния вариант има и при глаголите **иꙁбывати** и **иꙁбытъчьствовати**. В апостолските цитати се засвидетелства само една употреба на преславската глаголна форма **иꙁобиловати**. Подобен пример има и при глагола **младеньтвовати**, във вариант **младеновати**, който се предпочита пред конструкциите **младъ быти бывати**, характерни за по-късните редакторски преправки. Преводачът на Пандектите използва и кирило-методиевата глаголна форма **наслѣдити** (6 пъти), и нейния преславски синоним **причѧстити сѧ** (2 пъти), което се наблюдава и по отношение на съществителните имена **наслѣдьникъ** (3 пъти) / **причѧстьникъ** (2 пъти). Равностойно се конкурират и глаголите, образуващи двойката **скрьбѣти** (5 пъти) / **пещи сѧ, ипечалити сѧ** (4 пъти) и съществителните имена **скрьбь** (5 пъти) / **печаль** (6 пъти). Категорично доминира обаче преславската лексика в примерите **съвѣдътель, съвѣдѣние, съвѣдѣтельство, съвѣдѣтельствовати** срещу **послоухъ, послоушьство, послоушьствовати**. Само в един цитат от Посланията на Апостолите се среща думата **съвѣдътель**, която се отнася към кирило-методиевската книжовна норма. По аналогичен начин изследваният материал показва налагането на преславските форми **прѣлюбодѣиствовати, любодѣіати, любодѣание** над по-старите конструкции **прѣлюбы творити/ дѣіати**. При двойките **іавлєние / отъкръвение** и, съответно, **іавлѣти сѧ / отъкрывати сѧ** обаче книжовникът предпочита по-архаичната лексика и само веднъж допуска употреба на преславизъм, при това примерът е спорен, тъй като става въпрос за производното прилагателно име **отъкръвено**. По същия начин в апостолските цитати се среща само веднъж преславизмът **коньць**, а във всички останали случаи редовно се използва по-старата дума **коньчина**. Равностойно се конкурират думите **кънигы** и **писание**, първата от които е по-характерна за най-ранния старобългарски превод на Библията. Регистрират се два примера, по един с **кънигы** и с **писание**. Двойката **льсть - прѣльсть** е представена от една употреба на кирило-методиевизма **льсть** и от съответните производни глаголи. В цитатите, обект на настоящето изследване, са засвидетелствани по веднъж форми **льстѧтъ** и **прѣльщаѭтъ**. Преславската лексема **невѣрование** се среща само един път - в заглавието на едно от словата на Антиох, но в апостолските извадки се предпочита използването на нейните архаични съответствия **невѣрьство** (**невѣрьствие**). Примерите са два, като и в двата е реализирана форма **невѣрие**. Пример, свидетелстващ за морфологичния аспект на първите редакции на Светите книги, е изборът между **оустьна (оустьны)** в текстовете, близки до първоначалния превод, и **оуста**, в ръкописите със следи от преславски преправки. В апостолските цитати от словата на Антиох има само едно изключение, в което се използва морфологичният вариант **оустьна**. Във всички останали случаи се предпочита формата **оуста**.

Значително по-малобройни са примерите, в които дадена лексикална двойка е представена само от преславска лексема. Трябва да се отбележи обаче, че те не могат да се приемат като особено убедителни, защото най-често в апостолските цитати се открива по един-единствен пример, което е недостатъчно за да се направи генерален извод. Например, от двойката **древьнъ** / **прьвъ** веднъж е регистриран преславизмът **прьвъ**. Както вече бе казано по-горе, засвидетелствана е един път формата **трѣбиште** наместо по-старото съществително с латински произход **олътарь**. Трябва да се спомене обаче, че в евангелските цитати от старобългарския превод на Пандектите се предпочита изключително думата **олътарь** вместо по-късните и синоними **жрьтвьникъ** и **трѣбьникъ**. При двойката **понеже** / **ельма**, **ельма же** се открива еднократно по-късната форма **ельми**. По същия начин се регистрира единична употреба на източно-българското съществително **съборище**, чиито кирило-методиеви синоними **съньмиште**, **съньмъ** се срещат в някои евангелски цитати, но не и в апостолските. Сравнително по-убедителен е примерът с двойката **ремы** / **възвѫзъ**, която е представена на две места в текста от преславския вариант **съвѫзъ**. По отношение на думите **тан** / **отан** се регистрира само веднъж източно-българска форма **отан**.

Две от лексикалните двойки показват по-категорични данни - **мъногы кратыр мъножицеѭ**/ **мънога шьды, -шти, -жди** и **тъкъмо** / **тъчиѭ**, които се сочат като един от най-сигурните критерии за принадлежността на даден средновековен ръкопис към една от старобългарските книжовни школи. При тях се откриват само преславските форми - съответно **мънога шьды, -шти, -жди** и **тъчиѭ**, като особено важно в случая е обстоятелството, че тези данни се потвърждават и от анализа на евангелските цитати в Пандектите на Антиох. В Фил.IV: 18 обаче се регистрират и форми **единоѭ** и **двоицеѭ**, които свидетелстват, че книжовникът използва и по-стария словообразувателен модел. По-специално внимание заслужава изборът между кирило-методиевите лексеми **лицемѣрие**, **лѫкавьство** (**лѫкавъ**) и източно-българските им синоними **пронырьство** (**проныривъ**). В евангелските цитати е засвидетелствано безспорно предпочитане на думата **лицемѣрие**, **лѫкавьство**, а апостолските не съдържат съответните примери. За сметка на това обаче в превода на авторовата реч на монаха Антиох, извън сакралния текст на цитатите в гл. 16 се регистрира употребата на преславизма **проныренье**. Това може да се обясни с по-голямата свобода за избор между две езикови средства, когато превежданият текст е извън сферата на сакралния корпус.

Ексцерпираният лексикален материал и анализът на преводаческата техника с оглед предпочитанията към определени думи не може да бъде единствен критерий за заключението, че Пандектите на Антиох са преведени именно в Преславското книжовно средище. Това са предварителни наблюдения, които сами по себе си не доказват подобна теза. Цитираните примери са доста разнопосочни, което е нормално, като се има предвид че съществуването на двете първи български книжовни школи не е под формата на противоборство и взаимно отричане. Анализът на паметниците доказва, че изборът на една или друга дума е по-скоро въпрос на предпочитание на един синоним, без да се отхвърля алтернативният му вариант. В преславските текстове се използва лексика, предпочитана от охридските книжовници и обратно, като в това се корени единството на двете школи.

На настоящия етап може да се твърди само, че има основания първият старобългарски превод на Пандектите на монаха Антиох да е текст с източно-български произход. Лексикалният анализ на апостолските цитати подкрепя данните от анализа на евангелските цитати и още веднъж насочва към практиката на преславските книжовници. За да се стигне обаче до едно по-категорично становище, в подкрепа на наблюденията върху лексиката на паметника трябва да се включат по-широко данните от морфологията и синтаксиса, както и от текстологичния анализ на преводаческата техника, използвана от средновековния книжовник.

Приложение

КМ	П
(**ароматъ**)	**вонꙗ** Фил. IV: 8
архиереи	(**старѣишина жьрьчьскъ**)

ШУ „Епископ К. Преславски"
БИБЛИОТЕКА
12000000 9104

Евр.V:1, Евр.VII:27,28– 2 пъти Евр.VIII:3	**началочиститель**
брань Ефес VI:12- 2 пъти	**(рать)**
благодѣть Як.IV:6, Ефес IV: 29 I Кор.X: 30; XV: 10; 2 Кор.IX: 8 I Петр.I:13; II: 20; V: 5 – 2 пъти Евр.XII: 28; XIII: 9	**благодать** IТим. VI: 17
(боуѧи)	**ѫродър ѫродивъ**
боуѧи Тит.III: 9	I Кор. II: 14; IV: 9 Ефес.V: 4; V: 17
въздати в заглавие – гл. 51	**(отъдати)**
въздааниє Ефес.VI:8	
възъпити Римл.VIII: 15, Галат. IV: 6	**(въскричати)**
въскрьснѫти Колос.III:1 –2пъти	**въстати** Колос.III: 1
въстѧзати сѧ I Кор.II: 14 -2 пъти I Кор.II: 15 – 1 път	**(испытати сѧ)**
(древьнъ)	**прьвъ** Евр.X: 32
единъ I Кор.II: 15; Колос.IV: 6 IСол.II: 11	**(нѣкыи, инъ)**
етеръ Римл.I:11; VIII:39, XI: 17, XV: 25 I Сол.II: 9; 2 Сол.III: 11, Евр.XIII: 2	
епистолиа 2 Сол.: III:14	**посъланиє** 2 Сол.: III:14
животъ2 Кор. I: 8, IV: 11- 2 пъти Колос. III: 3	**житиє** Як.III:13 I Петр.III:16;I Йоан:III:17 Филип.III:20; I Тим.II: 2 **жизнь** I Йоан II: 25;V: 20 Римл.VI: 23; VIII: 6 I Тим.VI: 19 **житиискаа** I ЙоанII: 16
жрътва Римл.XII:1 – 3 пъти	**(трѣба)**

Евр.V:1; VIII:38, XIII:16 Фил.II:17; IV:18	
идоложрьтвнаа I Кор.VIII: 10	
ѕѣло 2 Кор.III : 9,11 – 2 пъти	**(больє)**
искрьнъ Як.II: 8	**(ближьнъ)**
Ефес.IV: 25 – 2 пъти 2 пъти в заглавие- гл.70 и гл.96	**ѭжикамъ** Римл. IX: 3
июдѣи, скъ I Кор.X: 32	**(жидъ, жидовинъ, ьскъ)**
избывати 2 Кор. I: 6	**(изобила быти)**
избытъчьствовати I Кор.XV : 58; I Сол.: III: 12, Фил.IV:18, 2 Кор.IX : 8	**изобиловати** 2 Кор.IX : 8
коньчина I Петр.I:13, III: 8, IV: 17 Римл. VI: 22; Тим.I: 5 Евр.VI: 8	**коньць** 2 Кор.I : 13
(кровъ, скиниа)	**(кѫшта)**
храмина 2 Кор. V: 1 - 4 пъти	
жилиштє 2 Кор. V: 2	
кънигы Як.II : 8	**писаниѥ**
любодѣица IКор.VI:15; VI: 16	**(блѫдьница)**
льсть I Петр.II : 1	**(прѣльсть)**
льстѧтъ Римл.XVI: 18	**прѣльщаѭтъ** Римл.XVI: 8
(лѫкавьство)	**(пронырьство)** **проныреныа** гл.16
мимоити I Йоан II: 17	**(минѫти, прѣминѫти)**
(младеньтвовати) младеновати I Кор.XIV: 20	**(младъ быти, бывати)**
(млъва, млъвити)	**(плиштъ,**

	плиштевати)
млъвение в загл. гл. 16	
(мъногы краты, мъножицеѭ)	**мънога шьды, шти, жди**
/единоѭ; двоицеѭ / *Фил.IV: 18*	Евр. VI : 7
наслѣдити 1 Кор.IV: 9 – 4 пъти	**причѧстити сѧ**
наслѣдовати 1 Кор.XV: 50 1 Петр.III: 16	IКор.X: 30; Римл.XII:13
(съ)наслѣдьникъ Галат.IV: 7; Римл.VIII: 17 – 3 пъти	**причѧстьникъ**
(невѣрьство, -ьствие)	**(невѣрование)**
невѣрие Римл.XI: 20 – 2 пъти	
не вѣмь 1 ЙоанV: 20 2 Римл.V: 1 – 2 пъти	**(не вѣдѣ)**
(неразоумивъ, неразоумьнъ простъ), невѣжда Евр.V: 2	**(рѧдьникъ)**
наоучити сѧ Римл.XVI: 17 1 Кор.II: 13 – 2 пъти; IV: 6	**(навыкнѫти)**
обрѣсти сѧ 2 Петр.III: 14	**(ставити сѧ)**
(олътарь)	**(жрьтвьникъ), трѣбиште** 1 Кор.VIII: 10
(отъдание, отъпоуштение)	**(оставление)**
отъдати в заглавие – гл.70	
пастырь 1 Петр.V: 4	**(пастоухъ)**
(понеже)	**ельма, (ельма же)** Деян.XIII: 8 **ельми** 2 Кор.IV: 16
(прѣ)любы творити/ дѣꙗти 1 Кор.VI: 18	**любодѣꙗти** Евр.XII: 8 **(прѣлюбодѣиствовати)**

	любодѣание Ефес.V: 3 1 Сол.IV:3 ; 1 Кор.VI: 18; Колос.III: 5; в загл. –
гл.19	
псалъмъ IКор. XIV: 26; Колос.III: 16	**(пѣтье), пѣснь, пѣнье** Колос.III:16, в загл.- гл. 105
ради 1 Петр.II: 13 – 2 пъти 1 Кор.IV: 10 – 2 пъти , XI: 30 2 Кор. II: 9; III: 10; VIII: 9 Колос.III: 6; V:12; VI:12	**(дѣлѣ, дѣлꙗ, дѣльма)**
расхытити Евр. X: 34	**(разграбити)**
(ремы)	**(възвѧзъ), съвѧзъ** Колос.III: 14 – 2 пъти **съвѧзани** Евр.XIII:3 **ѫзамъ** Фил.I: 17
риза Як.II: 2; II: 3; V: 1,2	**(котыга)**
скръбѣти 2 Кор.I: 6; Евр.X: 37 Римл. XIV: 15 – 3 пъти	**опечалити сѧ** Як.V: 13 **пещи сѧ** Фил.IV: 16 1 Кор.XII : 25 – 2 пъти
скръбь 2 Кор.I: 3; I: 8; IX: 7 Деян.XIV: 22; Римл.IX: 2	**печаль** 1 Петр.V:7-2 пъти 1 Кор.VII: 10; 2 Кор.I: 4; 2 Кор.VII: 14; Фил.I: 17 Евр.X: 34; в загл.– гл.25
съвѣдътель 1 Сол.II: 5	**(послоухъ)**
(съвѣдѣние, съвѣдѣтельство)	**послоушьство** Як.V:3 – 2 пъти
(съвѣдѣтельствовати)	**послоушьствовати** Римл.VIII: 16
съзьдание 1 Петр.II: 13; 1 Кор.XIV: 26 2 Кор.V:1; Ефес.IV: 29	**(съграждение)**

I Тим.IV: 4	
(по)сълати Галат.IV: 6 Тит. III: 13; Филип. IV: 15	**(поустити)**
(съньмиште, съньмъ)	**(съборь)р събориште** Як. II: 2
таи	**отаи** Деян. V: 3
(тъкъмо)	**тъчиѭ** I Кор. II:2; II:11; II:12 I Петр.II: 18 – 2 пъти Римл.VIII: 23; Фил.IV: 16 2 Тим.II: 20
оустьна, (оустьны) Евр.XIII: 15	**оуста** Колос. III: 8 Ефес.IV:29;Юд.:16–2 пъти
хыштение (-ьникъ) Евр.X: 34	**(грабление, итель)**
ꙗвление I Петр.I: 13 I Кор.XIV: 26; Тит. II: 10; Галат.I: 12	**(отъкръвение)**
ꙗвлѣти сѧ Як. VI: 9; IПетр.IV: 18; I Кор.XV: 8 2 Кор.IV: 11; V: 10	**отъкрывати сѧ** , I Кор. II: 10
ѩзыкъ Деян.X: 35; I Петр.II: 9 Римл.XV: 16 – 2 пъти	**страна** I Петр.II: 11; Ефес.II: 19

ABSTRACT

The object of the article is the apostle's citations in the oldest Slavonic transcript of The Pandects of Antioch The Monastic. By analysis of the lexical special features of the script the author of the article is searching for these facts, which might connect The Pandects with the work of The Preslav's or The Ochrid's literary schools. On the base of the linguistic confront and the statistic method the work reaches to the opinion that the first old-bulgarian translation of the Pandects may be connected with the range of The Preslav's scriptorium.

ОТНОВО ЗА МАДАРСКИЯ СКАЛЕН РЕЛЕФ

Тотю Тотев (Шумен)

През 2002 година се навършват 130 години от откриването на Мадарския конник за науката. При влошеното състояние на изображенията и надписите в Мадарския скален релеф възможностите за установяване на нови неща не са големи (обр.1). Затова усилията на изследователите през последните две три десетилетия почти изцяло се съпътстват от догадки и предположения или пък се свеждат до тълкуване на безспорното или в привличане на неизползвани досега аналогии. При това положение трябва да кажа, че заниманията ми в тази бележка с мадарския скален релеф засягат не толкова реалиите, стила и неговата дата, а се отнасят съвсем накратко до въпроси, свързани с генезиса и смисъла на представените изображения[1].

Официално приетото мнение за този забележителен паметник на нашето средновековно монументално изкуство е отразено в няколко студии и статии, отпечатани преди близо петдесет години[2]. Без да откъсват при своето разглеждане образите на релефа от вдлъбнатите около тях надписи, авторите са единодушни, че върху мадарските скали е представена триумфална сцена на български владетел от началото на VIII в., най-вероятно Тервел (700-721 г.). Почти без промяна това мнение е застъпено и от авторите на излязлата след 1980 г. многотомна история на България[3].

В резултат на опитите да се хвърли нова светлина върху мадарския скален релеф са изказани и оформени две мнения: едно, отнасящо се до произхода на неговата иконография, и друго – до съдържанието му на божество от религиозната система на прабългарите. Изразител на първото е архитект Сл. Дончев, който на научни форуми, в наши и чужди издания[4], след като настоява за някои трудно доказуеми детайли в мадарската композиция и привлича значителен брой източни успоредици, стига до изводи за нейния произход върху основата на божества от пантеона на будизма. В един по-късен момент той допълва мнението си, като допуска, че наред с будистките изображения за произхода на релефа влияние са оказали и паметници на тракийския херос. По отношение принадлежността на конника Дончев е близо до приетото мнение. Отличава се само с това, че изобразеният според него не е Тервел, а Крум

(803-814 г.). Второто мнение е на археолога Ж. Аладжов. В него изцяло се отхвърля възможността за представителна триумфална сцена на някой от първите български ханове в Плиска и въз основа на наблюдения, сведени от писмени и литературни източници, аналогии и съображения за характера на Мадара като езически култов център през Първото българско царство, той твърди, че изображението върху мадарските скали е на почитания от прабългарите и всички тюркски народи върховен бог на небето Тангра или Тенгри-хан[5].

Мнението на Сл. Дончев основателно беше оспорено с непредубеденост от Р. Рашев[6]. Като доказва, че привлечените тибетски успоредици за мадарската композиция са несъстоятелни, той определено изразява и несъгласието си с опита на Дончев да възкреси отдавна решения въпрос за връзката с Мадарския конник с изображения на тракийския херос. В края на критичните си бележки, след като изтъква, че приетото от нашата историческа наука тълкуване за Мадарския конник като образ на български владетел, внушен от близкоизточни художествени образци, трудно може да се постави под съмнение, Рашев, макар съвсем накратко, се спира на въпроса за представянето на един обобщен образ на обожествен владетел, върху който са се сложили чертите на герой от ранноболгарския епос. И тъй като последният не е стигнал до наши дни, за него може донякъде да се съди от отгласа му в сказанията на някои от съвременните тюркоезични народи на Сибир и Средна Азия[7]. За този епичен герой стана дума преди години в един, останал непубликуван, наш общ доклад с Рашев[8], а също и в разискванията за семантиката на графитни рисунки от Плиска и Преслав на една от състоялите се в Шумен двустранни българо-съветски срещи по археология на прабългарите[9]. На връзката на Мадарския конник с епоса на тюркските народи задържа вниманието си в своята последна книга и Ст. Ваклинов[10].

В съзвучие с проучванията за обобщения владетелски образ, наред с литературни източници, правилно е, според нас, да се разшири техният кръг с включване и на паметници на изобразителното изкуство, илюстриращи живота и делата на конника-герой от далечната азиатска прародина на прабългарите. За значението на такива изобразителни паметници е достатъчно да припомним рисувания щит на Дивастич и стенописното изображение на конник от Късъл, които Ст. Ваклинов привлече в студията си за изясняване реалиите на Конника при Мадара[11]. Това всъщност е и поводът за настоящата бележка във връзка 130-та годишнина от откриването на Конника и за още неразгаданите напълно конни изображения в ранносредновековното изобразително изкуство от Средна Азия. Трябва веднага да заявя, че привличането им за паралел е важно не с оглед на общността в реалиите, а заради близостта им с Мадарския конник по отношение на общия по дух произход.

Избраното от мен тук за сравнение изображение е на млад конник върху красив кон с петна по козината, ход наляво (обр. 2). В дясната си ръка той държи високо чаша, към която се спуска черна птица. Засвидетелстваните досега изображения произхождат от Данан Ойлък и са изпълнени с живописни средства върху няколко дървени пана и на стенописи в "малката целла" и "голямата целла" в съчетание с шиваитски и будистки божества, като илюстрация към легенди и заедно с конници върху камили[12]. Известна е също така и една рисунка с изображение на конника върху хартия от Турфанския оазис[13].

А. Стейн, която въвежда в научно обръщение образа на този още неразгадан изцяло средноазиатски конник, е склонна да смята, че се касае за герой, внушен от персийския фолклор[14]. Изобразяването му върху дървени пана заедно с божества като Махешвара или Буда говори за широката му популярност. Това, че култът към този "вълшебен конник" в Сеистан и в Хотан е засвидетелстван успоредно с култове за царя-змей, царя-майстор и др., според автора определено насочват, че правилното му тълкуване може да бъде намерено в тясна връзка с митове от цикъла за Рустам[15].

Според видната московска специалистка по иконография на азиатските религиозни култове Н. М. Дяконова също се смята, че в мита за този конник – защитник от всичко лошо е запазена фолклорна традиция[16]. Приспособен от будизма, той влиза в иконографията на редица местни божества, някои от които са се запазили до днес в ламаизма[17].

Във връзка с разгадаване смисъла на произхода и изображението на този "вълшебен конник" А. Грюнвел привежда една тибетска легенда за чудесните събития, случили се в един от будистките манастири на Турфанския оазис[18], в светлината на която привлеченото средноазиатско изображение с основание може да се приеме за прототип на защитника на правдата и закона Рустам.

Изхождайки от иранската основа, върху която изследователите търсят възникването и правилното осмисляне на тук разгледания съвсем накратко "вълшебен конник", още веднъж искам да наблегна, че за опитите да се доближим до верния смисъл на конника, изсечен върху мадарските скали последната, т.е. иранската основа, не е никак без значение.

БЕЛЕЖКИ

[1] ***Тотев, Т.*** К вопросу о произхождении и смысле мадарского рельефе. – АДСВ, 33, 2002.

[2] Мадарският конник. С., 1956.

[3] История на България. Т. II. С., 1981, 188-190.

[4] ***Дончев, Сл.*** Мадарският конник (Един опит за изясняване произхода и значението на паметника). Проблеми на изкуството, III, 1970, №3, 55-61; Символ на древна България (За някои качества на източните успоредици на Мадарския скален релеф). Плиска – Мадара – Преслав, 16 май, 1977, с. 12; ***Сл. Дончев***. Откуда скачешь, гордый конь? Тайны веков. М., 1983, 216-221; Восточные параллелы Преславского и Мадарского всадников и сведения об европейских гуннах. У истоков творчества. Новосибирск, 1978, 203-212.

[5] Отпечатаните кратки съобщения на няколко места не са достатъчни, за да се открои правотата на застъпваното от автора мнение. Подробно в разгърнат вид той го излага в подготвената си кандидатска дисертация за религиозната система на прабългарите и в статията си “Към култа на Тангра в Средновековна България”. Археология, 1983, №1-2; Предварителни сведения за твърдението му вж. ***Ж. Аладжов***. Образ на Тангра. Плиска – Мадара – Преслав, 16 май 1977, с. 12, За един тип изображения на Тангра. Музеи и паметници на културата, XXIII, 1983, № 1, 25-28; ***Ж. Аладжов***. Небесный всадник, кто он? Тайны веков. М., 1983, 221-224.

[6] ***Рашев, Р.*** За тибетските успоредици на Мадарския конник. Археология, XX, 1978, № 3, 24-30.

[7] Пак там, с. 28; ***Рашев, Р.*** Конникът в старобългарското изкуство. Археология, XXXVI, 1984, № 2-3, 60-70.

[8] ***Тотев, Т., Рашев, Р.*** Нови данни за старобългарското изкуство. Симпозиум на БИД “Образуване на българската държава”, Шумен, 12-13.X. 1976 г. (непубликуван доклад)

[9] Плиска – Преслав. Т. II., Прабългарската култура. С., 1981, Изказване на Т. Тотев, с. 220.

[10] ***Ваклинов, Ст.*** Формиране на старобългарската култура. С., 1977, с. 102 и сл.

[11] ***Станчев, Ст.*** Реалиите върху релефа на Мадарския конник. Мадарският конник. С., 1956, 181-204, обр. 12 и 25.

[12] ***Stein, A.*** Ancient Khotan, Ox., 1907, pl. II, III, LIX, LXII; “Jornal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1968, N 3-4, 140; ***I. Talbotova Riccola.*** Stredni Asie. Praha, 1973, fig. 196.

[13] За него съобщава Н. В. Дьконова. “Иранские” божества в будийском пантеоне Центральной Азии. М., 1983, с. 280.

[14] ***Stein, A.*** Ibidem, 279.

[15] Пак там.

[16] ***Дьконова, Н. В.*** Цит. съч., 274-275.

[17] Пак там.

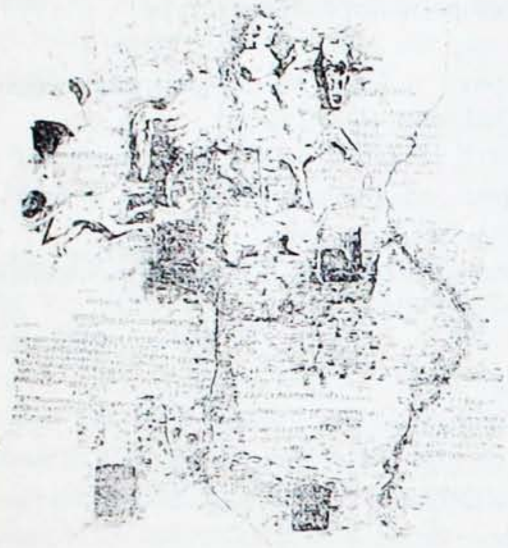
[18] ***Grunenwedel, A.*** Alt-Kutscha. B., 1920, 45-46.

Totyu Totev (Shumen)

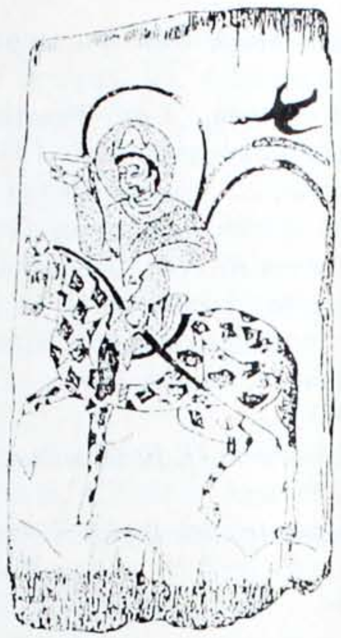
/summary/

In the current note the author makes an interesting supposition on the base of one Middle Asian parallel of the Madara rider from the British museum – the so callet “Magic rider” (pl. 2).

Proceeding from the observations of the famous explorers A. Stein, N. M. Dyakonova and A. Grunenvedel about the folklore base of the Middle Asian horse's representation and about the fact that the latter had been influenced by the Persian folklore, T. Totev supposes the following: In order to get hold of the origin and the right sense of the Madara rock composition, it is necessary to take account of the Iranian base of the Middle Asian folklore tradition and more exactly – of the defender of the justice and law – Rustam.



Обр. 1
Мадарският скален релеф с надписите около конника (началото на VIII в.)



Обр. 2
Дървено пано с така нар. "Вълшебен конник" от Дандан Ойлък (Британски Музей в Лондон)

КУХНЕНСКА И ТРАПЕЗНА КЕРАМИКА ОТ ВЛАДЕТЕЛСКИЯ ДВОРЕЦ ВЪВ ВЕЛИКИ ПРЕСЛАВ

Стоян Витлянов (Шумен)

Важно място сред археологическите обекти, свързани с проучването на дворцовия център във Велики Преслав, заемат двете новоразкрити постройки с представителен характер, разположени непосредствено покрай вътрешното лице на южната крепостна стена на Вътрешния град[1]. Сред откритите в тях многобройни археологически материари на бита, значително място заемат достигналите до нас цели или фрагментирани кухненски и трапезни съдове, на които ще спрем в следващите редове[2].

Постъпилият в музейния фонд на Велики Преслав битов керамичен материал е представен от образци от всички познати старобългарски типове съдове, битували в града през преиода на неговото няколко вековно съществуване. Това са преди всичко фрагменти от неглазирани гърнета, както и фрагменти от вносна луксозна византийска белоглинена керамика.

По състав на глината, формите и украсата, керамичният материал от сградите може да бъде класифициран в няколко основни групи.

Най-многобройни са фрагментите от съдове, идточени от пясъчлива глина на леко грънчарско колело. По-голямата част от тях са опалени при сравнително висока температура. Чирепите им са с пореста структура, която е силно ронлива. Съдовете от тази група представляват гърнета, наподобяващи с формата си обърнат пресен конус, със силно подчертани рамене, разположени високо под шийката. Устията са широки, с добре изразен запетаеобразен профил. Украсата по стените на съдовете е представена от концентрично врязани хоризонтални и вълнообразни линии, вълнисти снопчета, вдлъбнати ямички и наклонени или вертикални къси линии. Върху плещите и дъната на някои от съдовете са били врязани във още влажната и неизпечена глина различни по форма знаци. Най-често се среща старобългарският знак ипсилон, флакиран с вертикални хасти / фиг.1$_{7}$/. тоди тип гърнета се открива в почти всички селища и некрополи и най-общо се датира в хронологическите граници на VIII-X век. По форма съдовете от тази група се отнасят към тип I, вариант А и вариант Б, по класификацията на Л. Дончева-Петкова[3].

---

[1] Проучването на обекта се извършва под научното ръководство на автора на настоящото съобщение.

[2] Настоящото изследване има характер на предварително съобщение. За окончателните резултати от проучването авторът е подготвил монография под печат с работно заглавие "Военно-дминистративни сгради от IX-X век в двореца на Велики Преслав". Академично издателство "Проф. Марин Дринов", София, 2003.

Множеството фрагменти и осем възстановени купи /фиг.1$_{1-6}$, фиг.2$_{3-4}$/ представляват втората група керамични съдовеТе са с формата на пресечен конус, който лежи на малката си основа. При четири от купите, дъната са проски с дебел издаден и заоблен навън ръб. Останалите три съда са стъпили на ниска кухи столчета. Шийката е къса, леко извита навън, завършваща със заоблен ръб. Устиетата са изправени или косо наклонени навън, оформящи релефни ръбове. Украсата на стените им се състои от концентрично врязани кръгове, които заемат цялата повърхност. При една от паниците, по венчето на устния ръб са врязани, концентрично разположени една от друга вдлъбнати ямички. При други две паници пък украсата се състои само от нанесена зелена глазура, която покрива както отвътре, така и отвън стените на съдовете. Източени са на бързо въртящо се грънчарско колело, от добре пречистена глина, сипкава, с тъмносив цвят. По форми паниците принадлежат към тип III, вариант А по вече посочената по-горе класификация[4], които се датират във втората половина на X век[5].

Третата група е представена от няколко десетки фрагмента от сива или сиво-лъскава керамика. По отношение на технологическите характеристики, керамиката от тази група е твърде еднообразна. Съдовете са източени от пречистена и добре омесена глина, съдържаща смляна на

---

[3] За датата на тази керамика срв.: ***Дончева - Петкова, Л.*** Българска битова керамика през ранното средновековие. С., 1977. 41 - 43; 50 - 52; ***Станилов, Ст., Димитров, Я., Янкулов, И.*** Проучване на селището югоизточно от Вътрешния град на Плиска. - В: Проблеми на българската култура и история. С., 1991. т. 2. 127 - 132; ***Димитров, Д.*** Керамиката от ранносредновековната крепост до с. Цар Асен, Силистренско. - В: Сб. Добруджа. т. 10. 1993. с. 78. 80. табл. III. IV.

[4] ***Дончева - Петкова, Л.*** Българска битова керамика през ранното средновековие. С. 1977. 93. 192. 211. обр.$_{2}$- табл. XXIX$_{3,11}$.

[5] ***Чангова. Й.*** Търговски помещения край южната крепостна стена в Преслав. - ИАИ XXI. 1957. 233-290.

прах слюда, която след опалването е добила сивочерен или чернокафяв цвят. Формувани са предимно на ръчно грънчарско колело. Опалването е извършено при подходящ температурен режим, който придал на готовата продукция характерната за добре изпечените съдове звънкост. По форма съдовете са невисоки гърнета с къси дръжки и силно издут търбух, или кани и амфоровидни стомни, по-рядко делви или други съдови форми. Стените им са украсени с характерните за сивата керамика механично излъскани ивици и мрежест орнамент[6]. Многообразието от форми, което ни предлага фрагментарно достигналия до нас керамичен материал, предлага важна информация за керамичното производство на Велики Преслав.

В четвъртата група са обособени глазираните съдове /фиг.6$_{1}$; фиг.2$_{3,6}$; фиг.3/. Те са изработени от пречистена и добре омесена глина, която след опалването е добила сив цвят. Повърхността на стените им е покрита с концентрично врязана линейна и вълнообразна украса. От многобройните късове бяха възтановени две купи /фиг.2$_{3,4}$/ и една чиния / фиг.3/, датирани в IX-х век. Отчасти запазена до нас е достигнала глазирана амфоровидна стомна /фиг.2$_{6}$/. Източена е на ръчен грънчарски кръг, от добре пречистена плътна глина, добила при опалването сивочерен цвят. Тялото е стройно и издължено, преминаващо във фуниевидно устие. Стените са гладки, покрити с жълтозелена глазура. Дъното е плоско, посипано с пясък. Останалите фрагменти представляват дъна, стени и устия от добре познатите ни типове глазирана кухненска керамика от Велики Преслав. П отношение на датировката на тази керамика, тя обхваща широк хронологически диапазон, съвпадащ с целия столичен период от живота във Велики Преслав.

Петата група е представена от дъна и стени на амфори. Поради липса на цели съдове, за тях можем да съдим единствено от достигналия до нас фрагментиран керамичен материал. По форма това са съдове с куршовидна форма, със заострено или закръглено дъно. Повечето са изработени от червена добре пречистена и плътно омесена глина. Структурата на чирепите им се отличава с плътност и хомогенност.

---

[6] ***Дончева-Петкова. Л.*** Българска битова керамика..., 33-110; За тази керачика, открита в езическите некрополи срв.: ***Fiedler. U.*** Studien zu Gräberfelden des 6. Bis. Jahrhunderts an der uturn Donau. Teil 1. (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, Band 11) Bonn, 1992. 121-170. Beilage 1.

Няколко десетки фрагмента от луксозни трапезни съдове, фрагмент от скулптурна човешка фигура и глава на кон образуват шестата керамична група, известна в литературата като византийска белоглинена керамика.[7] Тази керамика е често срещана във Велики преслав. Почти няма представителна столична сграда, при която тя да не е откривана. В по-голямо количество тази е засвидетелствана в ворцовия център и някои граждански и манастирски комплекси. По форма, съдовете изработени от тази керамика са плоски чинии, трапезни блюда и купи, снабдени със сравнително високи столчета. Повечето от съдовете са без дръжки. Изработени са от добре пречистена бяла /каолинова/ глина с различни оттенъци – бледожълти, кафявожълти, светлозелени или масленозелени. Устиетата са почти изправени, ограничени най-често с два релефни ръба. Доколкото може да се съди от възстановените няколко съда, една част от тях били украсени с врязани или релефни геометрични, растителни и зооморфни мотиви.[8]

У нас тази керамика се среща най-често през X век, когато във Византийската империя нейното производство и разпространение достига най-голям разцвет. От Византия по пътя на търговския обмен тя се пренасяла в различните краища на империята и извън нея[9]. Освен във Велики Преслав, по археологически път тя е засвидетелствана в Плиска[10], Несебър и други черноморски градове[11].

Интерес сред достигналите до нас фрагменти от тази керамика представлява дъно от съд /фиг.4/ с релефна кръстовидна композиция от четири орела в профил, вписани в междурамията на профилиран

---

[7] ***Morgan, Ch.*** TheByzantine pottery.-Corrinth,v.XI. Cambridge, 1942; ***Stefenson, R.*** The Byzantine Emperors. London, 1947; ***Rice, D. T.*** The Byzantine glazed pottery. Oxford, 1930; ***Waage, F.O.*** The Roman and Byzantine pottery. Hesperi, II, 1933

[8] ***Витлянов. Ст.*** Към въпроса за византийската белоглинена керамика от Плиска и Преслав. - В: Преслав. С., 1983, т.3, 160 - 168.

[9] ***Тотев. Т.*** Вносна керамика, стъкло и накитни предмети в Преслав - В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, 81 - 83.

[10] ***Витлянов.*** **Ст.** Цит. съч., 160 -168.

[11] **Čimbuleva, J.** Vases à glacure en argile blanche de Nessèbre / IX - XIII^e s. / - In: Nessèbre, II, Sofia, 1980; ***Манолова, М.*** Към въпроса за разпространението на белоглинената трапезна керамика в българските земи от края на VIII-XII в.- В: Археология, кн. 1-2, год. XLI, 1-14.

равнораменен кръст, обрамчен от релефен кръг[12]. Близки аналогии този декоративен елемент намира сред византийската белоглинена керамика от Коринт. Това е една твърде широко разпространена в изобразителното изкуство на много народи декоративна композиция, чиито корени ни отвеждат в един далечен и широк културно исторически кръг[13]. В различни варианти и върху различен материал, тя е достигнала до наши дни в редица паметници на българското традиционно изкуство[14].

Незначително е количеството на фрагментите със сграфито украса, които принадлежат на ралични кухненски съдове като, паници, блюда, купи и други, изпъстрени с геометрични, растителни или зооморфни и антропоморфни орнаменти и изображения, покрити с разноцветна глеч.

Паниците са дълбоки с полусферична или конусовидна форма с прави или леко наклонени навътре устия. Блюдата – плитки с хоризонтален или леко вдлъбнат и издаден навън периферен бордюр. Паниците и купите са имали полусферична форма и прави устия. Повечето от съдовете са изработени от добре пречистена глина. Всички са били източени на крачно колело.

Сграфито керамиката от Велики Преслав, намира подчертана близост с керамиката от Царевец[15], Трапезица[16], Сердика[17], Дядово[18], Шумен[19], Пловдив[20] и други средновековни селища. На основата на форми, технология и украса тя се датира след края на XIII в.[21]. Последната група керамика е представена от многобройни фрагменти на тънкостенни съдове. От множеството фрагменти, достигнали до нас, както и от двата възстановени съда /фиг 2_2/ може да се направи извода, че това са били гърнета с тънки стени и една дръжка, с широки плещи, отчетливо изразена шийка и изправен устен ръб. Изработени са от добре пречистена глина на бързовъртящ се грънчарски кръг. Тази керамика се среща в българските земи през цялото средновековие в широките хронологичеси граници на XI-XIV век[22].

---

[12] ***Витлянов. Ст.*** За символиката на една кръстовидна композиция върху глазиран съд от Велики Преслав. - Минало. 2001. кн.1. 16 - 21.

[13] ***Евсюков., В. В.*** Мифология китайского неолита /по матриали росписей на керамике культуры Яншоа/. Новосибирск. 1988. с. 62.

[14] ***Михайлова, Г.*** Антропоморфните фигури по шевиците и тъканите на някои балкански и славянски народи. - В: Проблеми на българския фолклор /Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция/. С.. 1991. с. 273. фиг.6.

[15] ***Георгиева, С.*** Керамиката от двореца на Царевец. – В: Царевград-Търнов. С., 1974, с. 63.

[16] ***Долмова, М.*** Сграфито керамика от Трапезица. – ИРИМВТ. XV-0XVI, 2000-2001, 119-127.

[17] ***Станчева, М.*** Средновековна сграфито-керамика от София. – В: Сердика, I, 1964, с. 170.

[18] ***Borisov. B.*** Djadovo. vol.1. 1989.Tokyo, p.240. fig. 284.

[19] ***Антонова, В.*** Трапезна глазирана керамика със сграфито украса (XII - XIV в.) от средновековния Шумен. – ГМСБ, III, Варна, 10, 1977. табл. XVIII, фиг. 2.

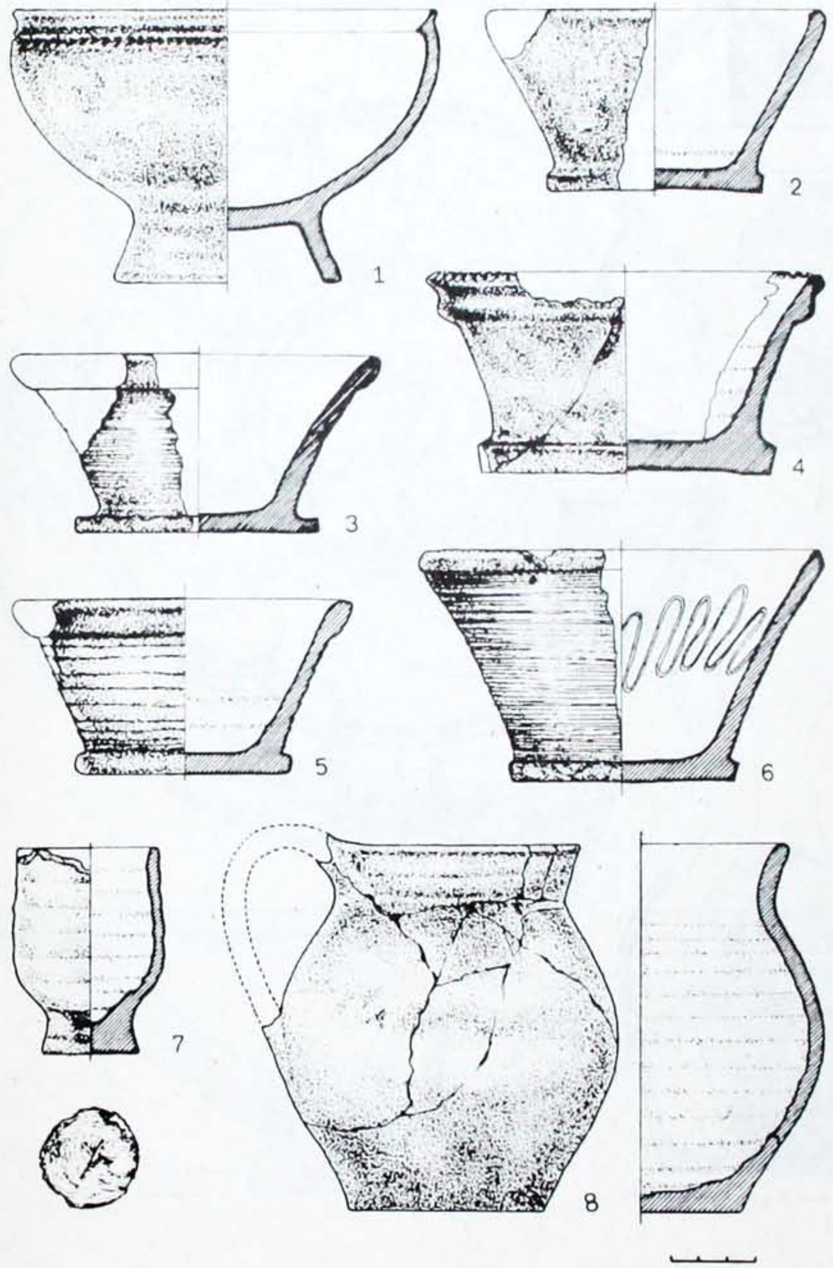
[20] ***Танкова, Ж.*** Сграфито керамика от Пловдив. – ГАМП. кн. VIII, 1997, 77 - 89.

[21] За тази керамика от Преслав срв. ***Бонев Ст.*** Бележки за керамиката със сграфито украса от Преслав. – В: Сграфито керамиката в България XII-XIII в. Велико Търново, 1996.

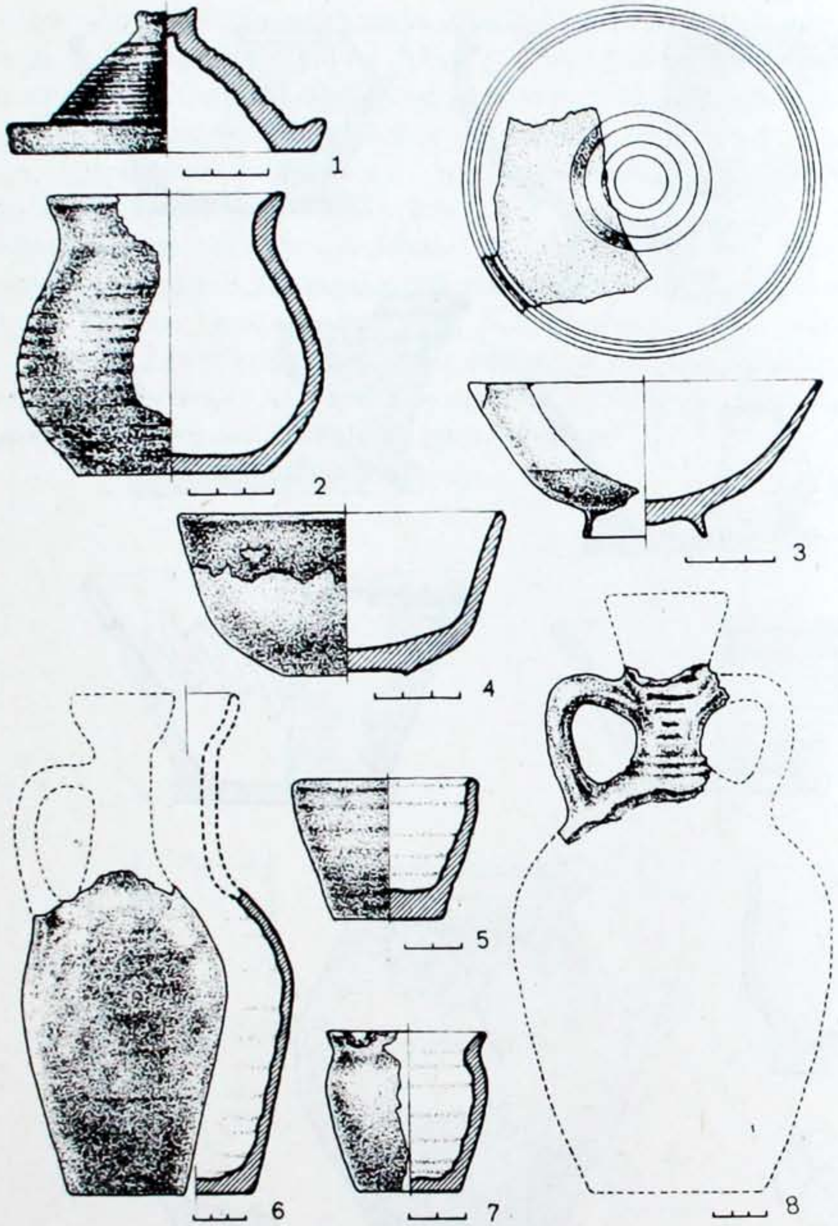
Завършвайки нашите бележки за керамиката от този голям архитектурен комплекс, принадлежащ към архитектурата на владетелския дворец на Велики Преслав, трябва с основание да отбележим, че тя, заедно с другите откритите луксозни ювелирни иделия, свидетелства за високите достижения на преславската цивилизация и най-вече за величието на Симеоновата столица през IX-X век.

---

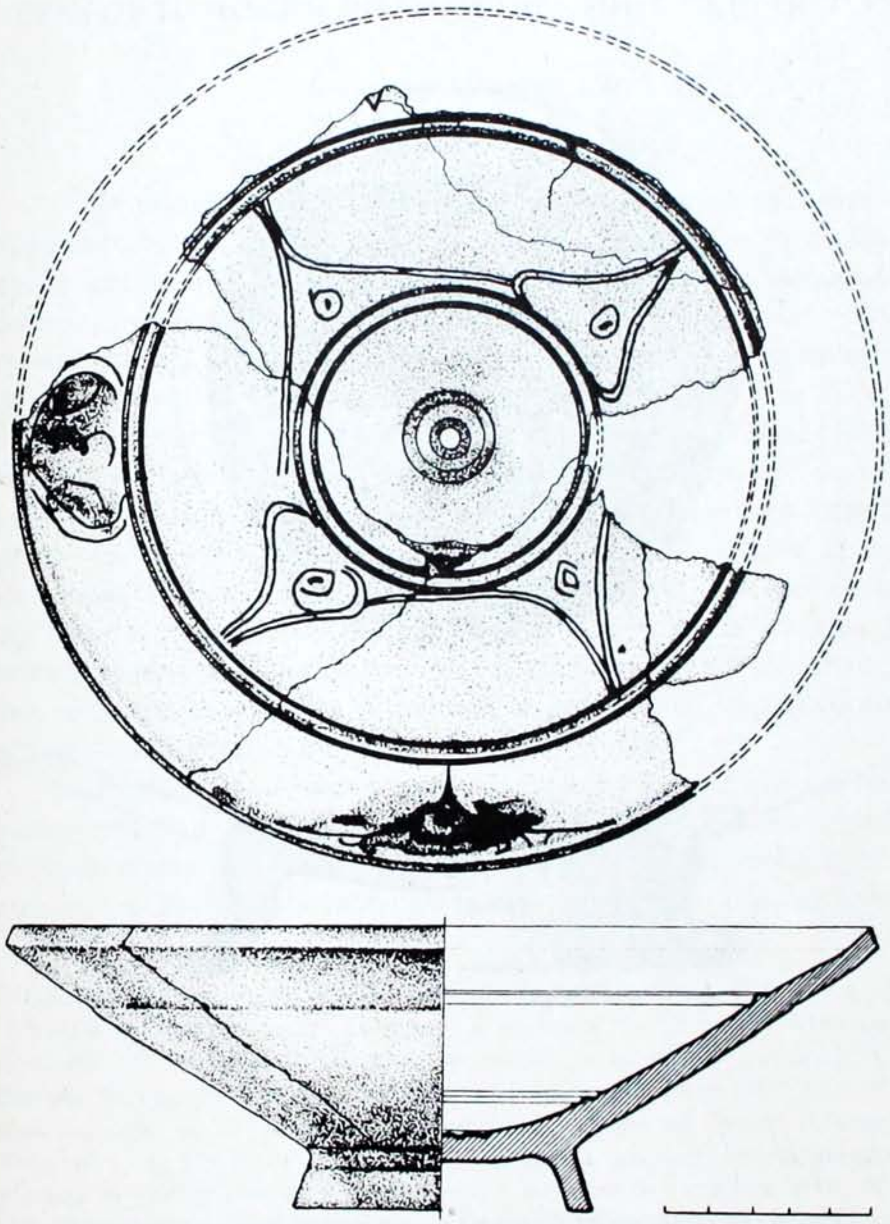
[22] ***Николова, Я.*** Средновековна кухненска керамика от южната порта в Преслав. – Трудове на ВПИ "Братя Кирил и Методий", т. V, 1968 - 1969, 163 - 191; ***Георгиева, С.*** Керамиката от двореца на Царевец... с. 2, 7 - 56.



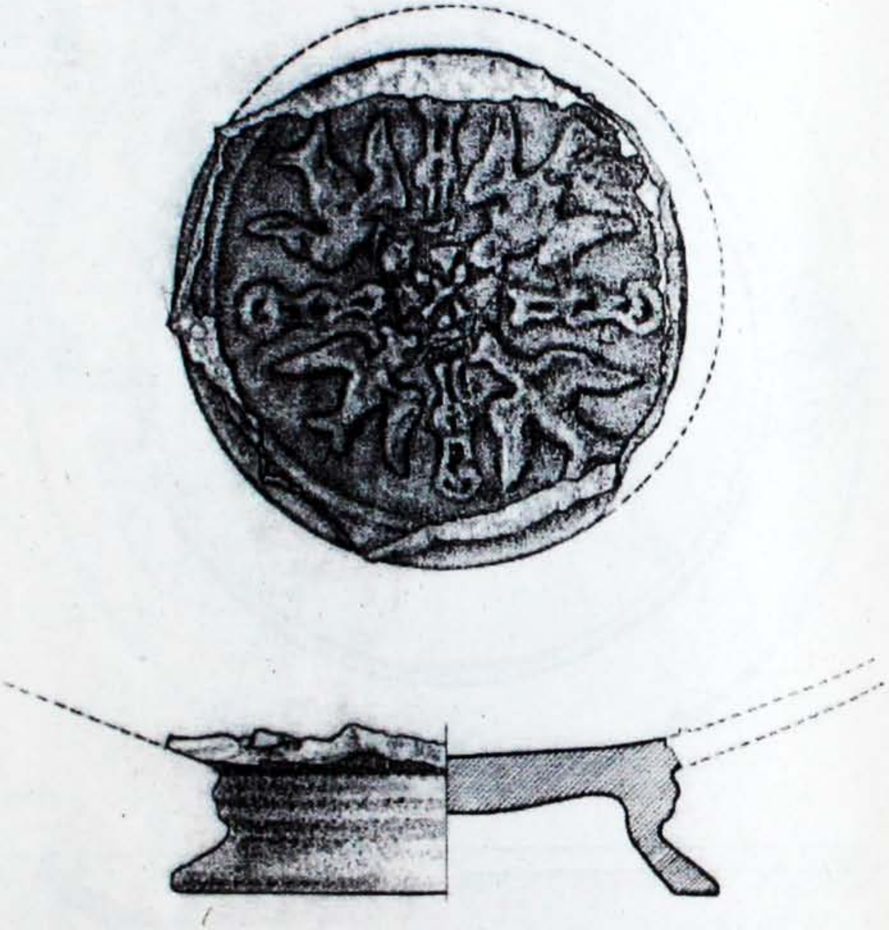
Обр. 1. Фрагменти от съдове от пясъчна глина



Обр. 2. Цели и възстановени съдове от сградите



Обр.3. Чиния от добре пречистена глина



Обр. 4. Фрагмент от дъно на съд с релефна кръстовидна композиция

"PENETRATION PACIFIQUE" ИЛИ ЗА ВЪЗГЛЕДИТЕ НА ГРИГОР НАЧОВИЧ ПО НАЦИОНАЛНИЯ ВЪПРОС (1879-1886)

Цветана Иванова (Шумен)

Формирането на българската нация става в условията на чужда държавност, което определя и редица специфики, отличаващи я от класическия модел на западноевропейските нации. Особено важен е фактът, че териториалният й обхват е значително по-широк от границите на възстановената през 1878 година българска държава. Видели мечтите си реализирани в Санстефанска България, младите български политици приемат с неодобрение и болка решенията на Берлинския конгрес. Спонтанната реакция на огромното мнозинство от българския народ е напълно разбираема, особено по отношение на онези части от българските земи, които се връщат в границите на Османската империя. Така за един дълъг период от време този проблем ще бъде в основата на външнополитическите концепции на държавно политическия елит на България. За предмет на настоящото изследване сме избрали възгледите и дейността на един от първостроителите на модерната българска държава - Григор Начович[1].

Активен участник в националноосвободителното движение и в руско-турската война той има сравнително ясна представа за съотношението на силите в европейското политическо пространство, ролята на Русия за освобождението на България и отношението на другите държави към Княжеството[2]. Немалка роля за формиране на неговите възгледи за политиката, която трябва да се следва по въпроса за националното обединение има и участието му в "събранието на народните водители" в Пловдив през 1878 година[3]. Той е избран заедно с Д. Греков и Т. Икономов за член на делегацията, която трябва да връчи изработения мемоар на представителите на великите сили в Цариград. Тази мисия остава без резултат. Вероятно е допускането, че при тези контакти с европейските дипломати българските представители изживяват и първото си разоча-рование[4]. У тях постепенно се формира разбирането, че решенията на силите фиксирани в Берлинския договор са относително устойчиви и нито една държава не би се ангажирала със защита на българските искания за промяна в неговите клаузи. Усещането за липса на възможна външнополитическа протекция налага в част от младия български политически елит разбирането, че е неизбежно съобразяването с международните решения, поне в този първоначален етап от съществуването на Княжеството.

---

[1] Цялостно научно изследване за живота и дейността на Гр. Начович не съществува. Публикациите на ***Бобчев, С.*** Григорий Д. Начович. С., 1934 и на ***Мусаков, И.*** Григор Начевич. С., 1944. имат по-скоро популярен, а не научен характер. Статиите на **Велева, М.** Григор Начович в Учредителното събрание, ИПр. 2000, кн. 1-2, с. 83-107 и ***Иванова, Цв.*** За началото на политическата кариера на Григор Начович. История. 2000, N 1, с. 27-38; от същия автор: За някои моменти от външнополитическата дейност на Григор Начович. В:- Епископ-Константинови четения. 2001, N 4-5, с. 167-178; Княз Фердинанд в спомените на Григор Начович. - В: Трудове на катедрите по история и богословие. Шумен, 2001, т. 4, с. 125-134; Митрополит Климент и руско-българското помирение в един спомен на Григор Начович. - В: Васил Друмев - митрополит Климент Търновски. Шумен, 2002, с. 55-58 засягат само отделни, хронологически ограничени аспекти на неговото участие в обществено политическия живот на Княжеството.

Към този кръг български политици принадлежи и Григор Начович. Както повечето консерватори и той приема, че "Съединението на Южна България с Княжеството е един узрял плод, който скоро ще се прибере, неприятелите на това съединение потъват вече под бляскавия горизонт... Наша (на всички българи - б.м.) длъжност е да работим разумно, за да не ги усилим чрез някои глупави постъпки"[5]. Това виждане обуславя необходимостта от съобразяване с международната конюнктура, определена от решенията на Берлинския конгрес. Това виждане е резултат от схващането на Начович за взаимообусловеността на процесите в Европа и усещането за реалното място на възстановената българска държава в тях[6]. Втори основен компонент, който той отчита е, че българското Княжество е от типа модерни национални държави. В този план неговите граници би трябвало да се определят от националната принадлежност на местното население в чисто демографски и етнически смисъл. Така главна опора според него в българската външнополитическа доктирина трябва да бъде експонирането на нацията като единствена легитимна основа на държавата[7]. Според Начович този принцип трябва да се превърне в рационален инструмент за решаване на историческите задачи, стоящи пред българския народ, като се заложи на естественото етническо превъзходство в европейските вилаети на Османска-та империя. В реалиите създадени след Берлинския конгрес той смята, че българските усилия трябва да се съсредоточат върху намирането на леги-тимни пътища за разрешаването на националния въпрос. Такива възможности той вижда на първо място в клаузите на чл. 23 и чл. 62, като особено важна роля се отрежда на Българската екзария и прилагането на предвидения Органически устав за европейските вилаети на империята. От друга страна на първо време е особено важно да се запази стопанското единство на изградения през Възраждането единен национален пазар. Като пръв финан-сов министър на Княжеството той взема мерки да се премахнат наложените с Берлинския договор митнически бариери между българските области. С указ от 7 юли 1879 г. се отменят митническите облагания върху стоките, произве-дени в Източна Румелия и Македония, които се внасят в Княжеството[8].

Не по-маловажно е и "примерното устрояване на Княжеството" за да се превърне то в притегателен център за всички българи и "защото всяка загуба в свободното Княжество, всяко намаление на неговата независимост ще се отражат непременно в Тракия и Македония с увеличение на гоненията и мъчителствата"[9]. Така вътрешнополитическото стабилизиране се представя като действен фактор във външнополитическото пространство с оглед на бъдещото национално обединение. От друга страна модерната българска държава е противопоставена на неспособната да се реформира Османска империя. Нея Начович възприема като архаичен остатък от отишлата си епоха в една модерна Европа, където в края на 19 век доминират еднонационалните държави. С разбирането, че това е държавния модел, който ще се наложи в бъдеще той предвижда разпада на империята. На българите според него е необходимо известно търпение за да дочакат момента, в който Македония естествено ще се присъедини към България, ако в годините преди това е съхранена доминацията на българския етнически елемент. На тази база, като отчита от една страна обречеността на неспособната да се модернизира в синхрон с новото време империя и от друга - жизнеспособността на българите, Начович прави прогноза, че не Турция ще бъде основния противник на Княжеството, когато настъпи времето да се решава окончателно българския и като цяло балканския национален въпрос.

---

[2] БИА - НБКМ, ф. 14, а.е. 124, л. 15-16, а.е. 3997, л. 131

[3] История на България, т. VII, с ....

[4] ***Гешева, Й.*** Позицията на консервативната партия към обединението на българския народ. ВИС, 1992, кн. 6, с. 30

[5] В. Марица, бр. 61, 27.02.1879. Дописка на Гр. Начович от Търново

[6] НБКМ - БИА, ф. 14, а.е. 3982, л. 113

[7] Подробно за модерния национализъм и неговите идеологеми виж в: **А. Пантев.** Рицар или чудовище. По стъпките на модерния национализъм. С., ..., с. 84-99

[8] ***Стателова, Е.*** Източна Румелия. Политика, икономика, култура. С., 1983, с. 148

[9] В. Марица, бр. 59, 20.02.1879. Дописка на Начович от Търново

От друга страна той поставя преодоляването на напластените от миналото стереотипи и поведенчески нагласи в междудържавните отношения като несъмнен позитив за бъдещото развитие на българската държава: “В интереса на Княжеството и в интереса на българите отвъд границите ние трябва да побързаме да забравим чувствата, които вековното робство е насадило дълбоко в сърцата ни...и да усвоим към Турция онова поведение, което държим например към Белгия, Италия, Франция”[10] - пише в дневника си той.

Начович разглежда българския национален въпрос като част от балканския национален въпрос. Според него българската външна полиитика трябва да бъде насочена не толкова към пряко противопоставяне на Турция, а по-скоро към създаването на предпоставки, които да осигурят българското национално надмощие в европейските вилаети на империята. Пътят за постигането на това той вижда в поддържането на добросъседски отношения с Османската империя. “Аз бях против македонската търговия и исках мирното развитие, култивиране, обогатяване, умножение на българския елемент в цяла Турция, като се поддържат най-искрени отношения с Портата и като не се безпокои турското население в България. Моята македонска политика беше penetration pacifique (фр.-мирно проникване - б.м.) понеже знаях, че Турция скоро ще се разкапе и че ще я наследят най-силните в нея елементи. Такъв беше българският”[11]. Начович се обявява за постепенно постигане на националното обединение, което изисква на първо място стабилизирането на Княжеството в държавно-институционен и външно-политически план, на второ място -

---

[10] НБКМ - БИА, ф. 14, а.е. 4722, л. 141

[11] НБКМ - БИА, ф. 14, а.е. 3982, 116

утвърждаването на монарха с цел превръщането му в обединителна фигура за всички, определящи се като българи; на трето - дипломатическа подготовка за създаване на оптимални външнополитически условия. В този план Начович смята особено важни отношенията с Османската империя, тъй като четвъртото условие според него е “мирното проникване” в Македония, което също върви по две основни нива - културно-просветно и икономическо. За това по негово мнение способства и факта, че част от християнското население на империята няма категорично определено национално съзнание. В проект за мемоар[12] по въпроса за българската политика към Македония той констатира: “Като се изключат някои гръцки, румънски и български агитатори и тяхните ближни, цялото останало население в Македония и Стара Сърбия има религиозно, но никак не народно самосъзнание. Простото население ти отговаря: православен съм, а не българин съм, или грък, или влах... По тая причина никак не е мъчно на коя да е от ближните държави да привлече към себе си това население, стига да употреби нужните средства. Тия средства са училищата и духовенството”[13].

Достигнал до извода, че националната принадлежност на населението в Македония и Тракия не е статична, а динамична характеристика, която се влияе от множество фактори, той с право смята, че това обстоятелство създава възможност за българската държава също да влияе в своя полза на тези процеси. Затова е и особено важно да се работи за “култивиране, обогатяване, умножение на българския елемент” още повече, като се има предвид активизирането на сърбите и гърците в това отношение. Затова и в българската политическа стратегия по националния въпрос според него на преден план трябва да бъдат изведени културата и образованието като фактори, култивиращи национално самосъзнание.

---

[12] Пак там, а.е. 4008, л. 23-26. Начович не е датирал този документ, но изхождайки от съдържанието му (след откриването на българската гимназия в Солун и др.), би могло да се допусне, че най-вероятно е писан в края на 1882 година, още повече че по това време въпросът се обсъжда и в Министерския съвет, тъй като не по-късно от 27 януари 1883 година министърът на външните работи и вероизповеданията К. Стоилов в специален доклад до княза се спира подробно на него. Текста на доклада на К. Стоилов виж в: Външната политика на България. Документи и материали. Т. I. 1879-1886. С., 1978, док. N192, с. 406-415.

[13] БИА - НБКМ, Ф. 14, а. е. 4008, л. 23

Основна роля в това направление той отрежда на Българската екзархия. Според него "българите и гърците имат преимуществото над сърбите отоносително до духовенството, в това че те имат в Цариград, сиреч под същата власт духовен глава, с който стоят безпрепятствено в постоянни сношения и под прякото влияние." Българската екзархия има и допълнителни предимства пред гръцката патриаршия, тъй като получавала субсидии от княжеството и разполагала с "патриотизма на началството на българската черква"[14].

Според Начович обаче "Тактиката на българите откъм училищната част е недотам добра". Основните слабости той вижда главно в обстоятелството, че с "големи разноски" там се основават "висши училища" (има предвид гимназиите в Солун и Велес - б.м.), чиито възпитаници вместо да стават после учители в Македония се преселвали в Княжеството и се занимавали с политика. Начович намира за по-подходящо "Вместо да се иждивяват пари за високо образование, сиреч за вредителни политически агитатори, ... да се даваха средства на общинските кметове за да си отварят училища и черкви и да си издържат учители и свещеници"[15]. И в тези си разсъждения той отново остава верен на прагматизма и като отчита не големите възможности на Княжеството да финансира българското училищно дело в Македония той изтъква, че "не е нужно да се дават такива помощи на всичките села, напротив трябва да се дават в една околия от 20-30 села само на 5 - 10 и то е достатъчно. От тия села слухът на благоденствието се расправя в цялата околия и възбужда в другите общини ревност да се покажат достойни за подобни помощи ... достатъчно е да се помага някое време на една община, додето тя се убеди в ползата от училището и черквата. След това населението почва само да си поддържа там свои учреждения ... така щото това, което се спести от тоя род общини ще може да служи за спечелване на други"[16]. Така очертаната широкомащабна образователна програма "обаче трябва да се нареди систематически и като се почне от сръбската граница да се следва постепенно от една страна към Черна гора, а от друга към Охрид и

---

[14] Пак там, л. 23-24

[15] Пак там

[16] Пак там, л. 25

Неврокоп." Друг важен компонент на българската образователна стратегия Начович вижда в осъществяването на контрол върху изразходването на отпуснатите средства. Той е привърженик на идеята да се назначи специален директор, който да се грижи за "набавянето на учители и свещеници" и за правомерното изразходване на средствата[17].

Начович вижда българските територии, останали вън от границите на Княжеството най-вече като културно пространство и настоява за предварителна внимателна и продължителна акция на етническа консолидация преди други изяви и форми на националнообединителното движение. Той се обявява за политика по националния въпрос основана на подкрепа отвън - по отношение на Македония и Тракия - от страна на българската държава, като Княжеството също търси външнополитическа опора в определени велики сили, в зависимост от конкретната международна конюнктура. Тази негова стратегия може да бъде определена и като дефанзивна по отношение на македонския въпрос, тъй като той намира прекалено рисковано решението му "отведнъж" и "веднага", поради причината, че подобен подход може да застраши не само обединителната акция, но и самата българската държава. Разрешаването на националния въпрос трябва да се разглежда в системата на взаимоотношенията между великите сили и тяхната проекция на Балканите, както и в зависимост от интересите на самите балкански държави, тъй като всички имат претенции към територии, които определят не само като стратегически интерес, но и като етническо основание, "Един гордиев възел, който може да се разсече само от великите сили и то не в полза на едните българи!"[18].

Външнополитическите му възгледи се прецизират в годините 1884 - 1886, когато е дипломатически представител на българската държава в Букурещ. Вероятно е допускането, че за тяхното формиране определена роля има английският дипломатически представител в Букурещ сър Уилям Уайт[19]. Към това би трябвало да добавим и факта, че Начович приема поста дипломатически агент в Букурещ след режима на пълномощията, когато е силно разочарован от поведението на руските представители в България и естествено търси други външнополитически опори за реализирането на българската национална кауза. В този смисъл, попадайки в дипломатическите среди в румънската столица Начович естествено се сближава със сър У. Уайт, още повече че след краха на княжеските пълномощия е разбрал, че българите са загубили протекцията на Русия по въпроса за националното обединение и следвайки логиката на междудържавните отношения по формулата голяма - малка държава, търси друга опора. Тази тенденция е съзвучна и със стратегемата на Англия по отношение на българската държава - да бъде превърната в английски аванпост на Балканите[20]. Разгадал интересите на великите сили Начович успява да преодолее естествено напластеното в почти всеки български политик от това време чувство на признателност и привързаност към Русия и да подходи прагматично и рационално към възможностите за използване на интересите на нейните противници на Балканите. В същия дух са и уверенията на английския представител Уайт. През февруари 1885 година той заявил пред Начович, че "българите няма какво да се страхуват от русите", т.е. поощрявал самостоятелни действия без одобрението и дори без знанието на Русия[21]. Така в българския дипломатически представител все по-трайно се утвърждава идеята за постепенно еманципиране на българската държава от руското влияние, без в този първоначален етап обаче да се стига до крайно отрицание и противопоставяне.

---

[17] Подробно на развитието на тази идея и опитите на българското правителство да постигне договореност с Екзарха през есента на 1883 година виж: ***Стателова, Е.*** Дипломацията на Княжество България 1879-1886. С., 1979, с. 155-156

[18] БИА - НБКМ, ф. 14, а.е. 4722, л. 17

[19] ***Радев, С.***, Строителите на съвременна България. т.2, С., 1973, с. 285

Това съобразяване с позицията на великите сили и тяхната балканска политика влияе и при формиране на отношението му към Съединението. "Бях против Съединението на Румелия - пише той - защото знаях, че то щеше да компрометира България пред великите сили, които искаха мир в Ориента"[22]. Ролята на Начович в изграждането на дипломатическата защита на Съединението се

---

[20] ***Пантев, А.*** Англия срещу Русия на Балканите. С., 1974, с. 57 В края на 1883 година членове на дипломатическия елит в Англия смятат, че именно България може и трябва да стане политически плацдарм за Англия на Балканите, чрез който последната да провежда своята политика не само срещу Русия, но в перспектива и срещу Австро-Унгария и Германия.

[21] ***Пантев, А.*** Англия срещу Русия на Балканите...., с. 81

[22] БИА - НБКМ, ф. 14, а.е. 3982, л. 116

определя и от факта, че в този момент той е единственият действащ български дипломатически агент и на него се пада отговорната задача да осъществява връзките на Княжеството с външния свят[23]. В този период той е в постоянен контакт с представителите на великите сили, Турция и румънското правителство. В изпълнеие на своите задачи Начович се проявява като способен дипломат, който действа с много такт и умение и оказва голяма помощ при дипломатическото уреждане на редица важни въпроси[24].

Непосредствено след събитията от 6 септември той изпраща обширен рапорт от 12.09.1885 г. до министъра на външните работи И. Цанов[25], в който освен на позицията на Румъния се спира и на отношението на представителите на силите акредитирани в Букурещ. Още в началото, подчертавайки като цяло положителното отношение на Румъния, Начович обръща внимание и на обстоятелството, че събитията в България се приемат като тенденция за утвърждаване независима от Русия българска външна политика и стабилизиране княз Александър на престола: "Както кралят, тъй и сегашните министри обичат много българския княз и хвалят както неговия патриотизъм, тъй и стремлението му да здрави България върху собствените й ноги. ... те очакват коронясването на чисто народната политика на господаря...". Единствените опасения, изразени от румънска страна са "от разбъркването работите на Изток".

По-неясни за българския дипломат остават позициите на великите сили при липсата на информация "относително до взглядовете на техните правителства по нашите работи". Въпреки това обаче той успява да се добере до едно особено важно за българското правителство сведение. "По-многото (от дипломатите на великите сили в Букурещ - б.м.) вярват - пише той - че работата няма да дойде до война (с Турция - б.м)". Начович изразява и надеждата, че изказаното от турския посланик мнение "Les faits accomplis sont une chose terrible" (Свършените факти са нещо ужасно) "може да се адоптира най-после от всички", т.е. че съединението ще се приеме за свършен факт и вече ще се търси само форма за неговото формално признаване.

---

[23] ***Стателова, Е.*** Българо-румънските отношения след създаването на Княжество България (1879-1886). В: Национално-освободителни движения на Балканите в края на XIX век. Studia balcanica 12, 1976, с. 54

[24] Пак там

[25] Външната политика на България. Документи и материали. Т. I. 1879-1886. С., 1978, док. N 287, с. 572-573

По нареждане от София в края на септември той заминава за Виена със задача да сондира мнението на австро-унгарското правителство и евентуално да го спечели за българската кауза[26]. В архива на Начович е запазена подробна негова записка за срещата му с граф Калноки на 26 септември 1885 година[27]. Още в началото на разговора думите на австрийския външен министър "Австрия е имала най-добрите разположения към Княза и България, че тя е гледала... да се остаят българите... да се консолидират като господарство и да бъдат независими от външни влияния", дават на Начович ясна представа какво е желанието на Двуединната монархия за поведението на българското княжество. И той прави очакваното от Калноки заявление за значението на акта от 6 септември: "Казах му, че вярвам, какво той сам видя как българите се стремят да се направят независими. Отговор: Да". Тезата на Начович за постепенното еманципиране на България по отношение на руското влияние с извършването на този акт е точно премерен дипломатически ход, обусловен от трайния стремеж на Двуединната монархия да изтласка доминантното руско влияние от източната част на полуострова,. дори и въпреки съществуващите договорни отношения между тях в рамките на Съюза на тримата императори[28]. Именно поради това обстоятелство, което кореспондира с австрийските стратегически намерения на Балканите, Калноки не осъжда категорично българския акт: "Австрия не е била против съединението[29]", но отправя упрек към времето на извършването му. Това се обяснява с обстоятелството, че тя все още не е готова да анексира Босна и Херцеговина[30]. В думите на Калноки "сега то (съединението - б.м.) е подигнало претенциите на всичките малки държавки и прави положението на великите сили много затруднително". Начович определено долавя и опасенията на Австро-Унгария от едно възможно сръбско-българско стълкновение, което би застрашило

---

[26] ***Стателова, Е.*** Дипломацията на Княжество България.... с. 166-167

[27] БИА - НБКМ, ф. 14, а.е. 4394, л. 1-2

[28] Подробно тези отношения са разгледани в ***Лалков, М.*** България в балканската политика на Австро-Унгария 1879-1903. С., 1993, с. 234-300

[29] БИА - НБКМ, ф. 14, а.е. 4394, л. 1

[30] ***Стателова, Е.*** Дипломацията на Княжество България... с.167

нейното влияние в Сърбия. Българският дипломат се възползва от това и обвинява за възможните компликации сръбската страна, която "прави демонстрации на нашите граници". В отговор получава уверението на граф Калноки, че "той се старае да запази приятелството между Княза и Милана".

Друг основен аспект в разговора е македонският въпрос. Австро-унгарският външен министър открито заявява, че е "противен на комитетите македонски, които разбъркват тишината..., че трябва да се унищожат". Начович гарантира, че "Македония ще е мирна"[31]. От друга страна благода-рение на добрата си дипломатическа осведоменост той изразява готовността на българското правителство и княза да приемат l'union personelle. Калноки отговаря "ако му го предложат", т.е. Австро-Унгария все още не е сигурна, че идеята за формалното юридическо признаване на съединението ще бъде поставена на обсъждане в международните среди. За да убеди граф Калноки, че това е приемлива формула Начович изтъква ролята на княза като гарант за външнополитическата преориентация на България[32]. Все със същата цел Начович подчертава и готовността на българското правителство да "бъде коректно по финансовите въпроси", т.е. че и след обединението ще се изпълняват международните финансови ангажименти.

Дипломатическата защита, която изгражда Начович би могла да се обощи в няколко основни пункта. На първо място е изтъкнат стремежът на българите да водят една по-независима (от Русия - б.м.) външна политика, на второ - декларира се миролюбие и желание въпросът да се уреди по дипломатически път; на трето - Македония се изключва от движението за обединение в момента; четвърто - подчертана е ролята на монарха в националнообединителната акция, като същевременно чрез неговото участие се гарантират първите три. Заключението на Начович е, че Австро-Унгария се старае да приключи по-бързо въпроса, поради опасенията от вероятните усложнения, още повече, че крал Милан, който по това време се намира в империята не крие войнствените си намерения. Без да може да даде по-конкретни сведения за "намерението на силите", Калноки изразява увереност, че "споразумението помежду им ще се постигне скоро". И особено важното твърдение,"че желанията на българите няма да останат без внимание"[33].

---

[31] Подобни гаранции могат да бъдат дадени, тъй като това е напълно съгласувано с позицията на българското правителство по въпроса за евентуално обединително движение в Македония. Още на 15 септември Начович е уведомен от София, че "за борба в Македония тука не се мисли, освен че се зимат мерки на нашата македонска граница за дефанзивност". Подробно за отношението не само на българското правителство, но и на обществото в Княжеството и Румелия виж: ***Стателова, Е.*** Дипломацията на Княжество България.... с. 168-169

[32] БИА - НБКМ, ф. 14, а.е. 4349, л. 2

След завръщането си в Букурещ Начович уведомява външния министър И. Цанов[34] за съществуващите в Австро-Унгария настроения. "Българите започнаха да се ползват там с голямо съчувствие между общественото мнение, когато сърбите губят терен - пише той - Каквито и да бъдат последствията на пловдивските събития, едно нещо е верно, че българите спечелиха симпатиите на цял образован свят и че незадоволни от нас са само в Петербург". Така поставен в международен план българският акт от 6 септември според Начович печели повече симпатии отколкото упре-ци и това би трябвало да се използва от българската дипломация. Той вни-мателно внушава на проруски настроения външен министър, че след като българите са загубили руската протекция, то естествено е да потърсят други външнополитически опори. В заключение на своя рапорт Начович си позво-лява да обърне внимание на министър Цанов, върху обстоятелството, че българската държава не се грижи достатъчно за пропагандиране на нацио-налните интереси зад граница, което и води до непознаване, неразбиране и неприемане на инициативите на българската държава. Това обстоятелство според него е още по-важно като се има предвид утвърдената в европейските взаимоотношения практика, промените в статуквото, особено на малките държави като България, да се санкционират от великите сили.

В секретен рапорт след завръщането си в Букурещ Начович дава още сведения на българския външен министър, касаещи най-вече войнствените намерения на сръбския крал и отношението на австрийското правителство към тях[35]. С добро познаване на международните отношения, той прави точен анализ на австрийската позиция: "Австрия като знае, че приятелството на Сърбия към нея е олицетворено единствено в краля Милана и че изчезването на краля от сръбския престол ще хвърли Сърбия в руските обятия, се бои от всяка грешка, която би способствала... да ускори неговото сваляне от престола". Като такава грешка австрийското правителство преценява намерението на крал Милан да обяви война на България. Начович отбелязва и различието в австрийските управляващи среди, където граф Калноки се обявява категорично против исканата от Милан мобилизация[36], но военни, приближени до императора, както и самият той подкрепят исканията на сръбския крал. Това дава на Начович нови основания да настоява за продължаване на българската миролюбива позиция, изразена в многобройните декларации, правени от името на княза и правителството, които се приемат добре в Австро-Унгария. В този контекст Начович приема и направените му от австрийска страна внушения за евентуални териториални отстъпки от страна на Княжеството, с цел уреждане отношенията със Сърбия. Той дипломатично отклонява обсъждането на това искане, като заявява, че "такова едно нещо не е от компетенцията на министерството, но на Народното събрание. С тия думи аз се постарах да дегажирам българското правителство, без да отнемам надеждата им във възможността на такава една комбинация". Така той успява без категорично да се противопоставя на австрийската идея, да отложи за неопределено време вземането на становище по този въпрос от българска страна.

В Букурещ Начович продължава своята дейност по защита на Съединението. Добре приеман в румънските управляващи среди той успява чрез разговори с министър Братияну да получи допълнителни сведения за отношението на великите сили към българските събития[37]. След посещението си в Берлин и Виена Братиану го осведомява, че нито в Австрия нито в Германия, "не забелязял никакво систематическо лошо настроение против България", но че навсякъде искат "la paix a tout prix"[38]. Същото иска и Румъния. Питането за истинността на слуховете, че българското правителство "раздало оръжия на селското население край Добруджа" Начович категорично опровергава. В заключение той

---

[33] Пак там.

[34] Външната политика на България...., док.N 329, с. 623-625

[35] Пак там, док. N 330, с. 625-627

---

[36] За това отношение на граф Калноки Начович пише и в по-късните си спомени. БИА, ф. 14, а.е. 4014, л. 272

[37] Външната политика на България...док. N 332, с.629-631

[38] фр. Мир на всяка цена

предава на българското правителство изказаните от министър Братиану “уверения, че Румъния няма никакви лоши замисли против България, но напротив, че тя не желае, освен тясно приятелство с България”[39]. На фона на все по-нарастващата сръбска агресивност тези донесения на Начович дават гаранцията, че поне Румъния няма да се присъедини към една евентуална антибългарска акция на балканските страни[40].

Ходът на Цариградската конференция обаче определено показва на българските дипломати, че въпросът за Съединението не може да намери решение без санкцията на Русия, дори и въпреки победата на Княжеството в сръбско-българската война. В началото на 1886 година Начович предприема своеобразна дипломатическа офанзива в руските среди в румънската столица.

Няколко са основните твърдения, върху които той гради своите тези пред руските дипломати[41]. С добро познаване на сложните отношения между великите сили и като отчита главното противоречие на Балканите в този период - между Русия и Англия - българският представител заявява, че “никой у нас не очаква нищо от Англия”. От друга страна той извежда готовността за отстъпки, като както и в други случаи изтъква ролята на монарха като гарант за определена позиция на Княжеството. Не случайно той прави алюзия с времето на режима на пълномощията, когато “Негово Височество се скара с всички, за да задоволи руския генерал” (в смисъл Русия - б.м.). Дори и след външнополитическата преориентация на Начович през 1884-1885 г., тук отново виждаме, че той търси руска подкрепа за националното обединение. Това би могло да се отдаде на разбирането, че все още нищо не може да се направи без формалната санкция на Русия. И ако в историческа перспектива фактът, че след руската намеса името на Александър Батенберг не фигурира в Топханенския акт, може да бъде и положително оценен, не така това се възприема от съвременниците.

---

[39] Външната политика на България...док. N 332. с.629-631

[40] За отношението на Румъния към Княжеството след избухването на сръбско-българската война виж: ***Стателова, Е.*** Дипломацията на Княжество България...с.175-176. Твърдението на някои автори за отрицателното отношение на Румъния към българското съединение не се потвърждава от документалния материал и от по-новите изследвания. виж: ***Тодоров, Г.*** Към дипломатическата история на Съединението на България през 1885г. Ипр. 1965, с. 30

[41] ***Начович, Гр.*** Из дневниците...с. 36-38

Начович е на мнение, че освен проява на персонално отрицателно отношение към княза, това е и заявка за бъдеща руска намеса в развитието на България. Той определено смята, че Александър I трябва да направи още един опит да нормализира отношенията си с руския император, тъй като това е пряко свързано с бъдещето на българската държава[42].

За руските намерения да бъде отстранен княз Александър от българския престол Начович получава сведения и от У. Уайт. Английския дипломат се завръща в Букурещ след приключване работата на Цариградската конференция. Начович се ползва от близките си отношения с него за да научи повече подробности както за хода на конференцията, така и за бъдещите намерения на силите. В разговор на 4 април 1886 г. Уайт споделя своите наблюдения с българския си колега[43]. На първо място той поставя руското намерение да бъде отстранен княза, като определено заявява, че “Германия няма да го допусне”. Освен антируски в този разговор Уайт прави и антиавстрийски внушения. В неговите думи се проектира стратегическия английски стремеж да се разруши единството в съюза на тримата императори, затова и не случайно той изтъква пред Начович ролята на Германия за бъдещето на Княжеството - докато Русия е заплаха, а Австрия не води разумна политика[44], то на Германия може да се разчита[45].

Важни са и онези размисли на английския дипломат, които са свързани с очакванията за бъдещата политика на обединеното българско Княжество. Няколко са основните тези, които Уайт развива пред българския представител. Първия въпрос е за съдбата на Македония. Според англий-ската позиция “Турция трябва да направи преобразованията, които Берлинският конгрес е обещал, като фаворизира трите народни елементи (сърби, българи и турци) в ония страни, гдето те имат болшинството, tout en protegeant les mignorites (да покровителства малцинствата)"[46]. Към обеща-нието, че ако би бил в Цариград той би работил в тази посока, Уайт добавя и обяснение за своя начин на действие - чрез мемоари, с което явно цели да внуши на Начович, че това е именно пътят, който трябва да следва и българската дипломация. Още повече че "султана бил много миролюбив, боял се от войната, за нейните компликации и затова ще прави големи концесии". Две са тук основните внушения, които открива Начович. За мирни инициативи по отношение на Македония на основата на Берлинския договор и за възможната английска подкрепа на тази българска политика. Това напълно съвпада и с неговото виждане за бъдещите действия на българското Княжество по въпроса за пълното национално обединение[47].

---

[42] Пак там, с. 60

[43] Пак там, с. 46-48

[44] Пак там, с. 46. На 4 април 1886 г. Уайт заявил на Начович, че “В последната криза политиката на Калноки била много глупава”.

[45] В този разговор английския дипломат откровенно признава своята намеса в българската външна политика по време на преговорите в Цариград. Начович е отбелязял “*Хуайт* имал сношения с Цанова, *за да му дава наставления* чрез едно българче от Robert College.” (курсив на Начович) без да коментира този факт.

С признаването на Съединението е осъществена първата крачка в българската програма за национално обединение. В периода на "българската криза" българската външна политика принудително се дезангажира от въпроса за националното обединение, поради известни вътрешни и външнополитически сътресения[48].

В първите следосвобожденски години вижданията на Начович за националното обединение остават сравнително устойчиви. Своята външно-политическа представа той гради на базата на няколко основни принципа. За разлика от мнозинството от българските политици, които в тези години отдават преимуществено значение на руската помощ, той смята, че в основата на българската външна политика трябва да стои използването на стратегическите интереси и противоречия на великите сили на Балканите и едва след трезвата преценка на тези съотношения да се търси помощ, но само в определени граници, ненакърняващи националния суверенитет. Друг основен компонент в българската външнополитическа стратегия според него трябва да бъде сближението с балканските държави и което е по-специфично той отрежда особено важно място на Турция в това отношение.

Неговите възгледи биха могли да бъдат определени като еволюцио-нистични. Той разчита предимно на цивилизационни и културни действия, подпомагани финансово от българската държава. Те трябва да бъдат съпрово-дени от предвидливото съобразяване с отношението на великите сили към външнополитическите начинания на Княжеството. В тези първи диплома-тически стъпки на Начович се наблюдава и един модел на поведение, характерен и за следващите му политически действия. Независимо от първоначалното отношение към едно събитие, след като то става факт, той вече търси оптималния вариант за неговото използване. В това го води изключителният му усет за реалното съотношение на силите в европейски мащаб и оценката за мястото на България в тях. Именно в тези рамки можем да разберем и отношението му към Съединението. Въпреки категоричното "Аз бях против съединението", след 6 септември той е един от най-активните негови защитници. Неговият принос е високо оценен. За ефек-тивните си действия през този период той е награден с орден "Александър I" - втора степен с мечове. Тук е мястото да отбележим, че още преди Освобождението Начович разбира европеизацията на българския въпрос като първостепенно условие за близката реализация на българската нацио-нална идея[49]. Участието му в националноосвободителното движение явно оставя трайни следи в неговия мироглед. И след 1879 година той, вече на друго ниво, непрекъснато търси европейската проекция на българските събития, търси възможности за протекция от страна на великите сили в зависимост от конкретната международна конюнктура. Вникнал в лабиринтните компликации на европейската политика Начович разбира труд-ностите за вграждането на България в цивилизования свят[50]. Още повече, че българското национално обединение е проблем, който засяга ако не пряко, то косвено интересите на великите сили. В неговите дипломатически действия откриваме и напластеното убеждение, че една млада и малка държава, каквато е българското княжество, трябва да търси външннополи-тически опори за осъществяване на своите начинания. Но това не трябва да се абсолютизира. То е само едната страна на нещата. Другата е изведения до неотклонност, дълбоко осъзнат и рационализиран национализъм, който Начович успешно вгражда във външнополитическите си концепции. Той с основание може да бъде определен като един от идеолозите на българския държавен национализъм, който ще стане доминиращ във външнополитическата стратегия на България при управлението на Стефан Стамболов.

---

[46] Пак там, с. 47

[47] Възгледите и дипломатическата дейност на Начович в следващия период ще бъдат предмет на самостоятелно изследване

[48] ***Стателова, Е.*** Дипломацията на Княжество България...с. 177

[49] ***Пантев, А.*** Човекът епоха или загадката Начович. - В: Григор Начович. Из дневниците. ...с. 8

[50] Пак там

ПРОМЕНИТЕ В КОНСТИТУЦИЯТА НА МАКЕДОНИЯ (ОТ 16 НОЕМВРИ 2001 Г.) – МЕДИЙНИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Йорданка Ангелова (Варна)

Промените в конституцията на Република Македония се превръщат в една от основните новини за световните телеграфни агенции в края на 2001 г. Събитието от 16 ноември 2001г. е отразено и в печатните медии на всички балкански страни. Приетите поправки в Конституцията, от македонския парламент, юридически узаконяват и разширяват правата на етническите албанци. На практика депутатите изпълняват предварително подписаното споразумение (от 13. 08.2001 г.) в Охрид между основните македонски и албански партии. Този политически акт се налага, за да нормализира обстановката в Македония и да се съхрани нейният статут на самостоятелна държава. Надеждите са, че гласуваните конституционни поправки допринасят за приключване на изострения от година конфликт в страната между албанското малцинство и македонската общност. С тях се тушира етническото напрежение и се прекратяват терористичните атаки от албанска страна. Не на последно място промените в Конституцията удовлетворяват препоръките на Международната общност за изпълнение на Рамковото споразумение /от Охрид/– единственият, според НАТО и ЕС вариант за демократичен и мирен изход от кризата.

Присъствието на подобно събитие в информационното пространство на всяка страна, която има отношение към проблема е обяснимо. За това не изненадва фактът, че страниците на повечето балкански вестници с дата 17 ноември 2001 г. са изпълнени със заглавия от рода на: *"Македонија повторно стана пример во светот"/македонския в."Дневник"/ "Pobeda siroke koalicije"*[1] */сръбския в."Politika"/, "Македония промени конституцията си" /българския в. "Сега"/, "Светът да признае Македония"/българския в. "Стандарт"/* и много други. В случая обаче е интересно да се установи, как различните печатни издания в Македония и извън нея отразяват и интерпретират конституционните промени в страната, как тълкуват, предшестващите събития довели до това разрешение на конфликта. Станалото на 16-ти ноември, според медиите не е инцидентен акт, а следствие от поредица сблъсъци, разговори, дебати. То е резултат от сложната вътрешна и външна политика на държавите в региона, от различните интереси на двете основни етнически групи пряко засегнати в конфликта, а също и от политиката на Западните държави, които се явяват в ролята на "умиротворителки" в редица подобни случаи.

---

[1] "Победа на широката коалиция" /б. а. превода мой/

От пасивната позиция, която заемат медиите до 1989 година, популяризирайки правителствената и държавно-партийната политика, с процесите на политическа трансформация и икономическо преструктуриране на страните от Източна Европа, средствата за масова информация стават истински барометър на всяко събитие, което се случва в съответната страна. През изминалото десетилетие Балканите се превръщат в един от най-кризисните региони в света. Медии, политици и интелектуалци осъзнават, че процесите и събитията в отделните балкански страни са свързани помежду си (*Русанов,2001*) и се индуцират взаимно. Наблюдава се един процес на съзряване на медийните системи. С настъпилите глобални промени в отношенията между държавите и в резултат на възникналите поредни балкански кризи, те променят своя облик принципно. Показателно е присъствието им в горещите точки на региона при всеки един конфликт - от разпадането на федеративна Югославия /1991 г./- (гражданската война в Босна и Херцеговина /1992-1995 г./, събитията в Косово /1998-1999 г./) - до проблемите в Македония, които са обект на настоящия анализ.

Целта на изследването е да се установят няколко неща: как пресата в трите балкански страни отразява конституционните промени в Република Македония; доколко обективна е картината , представена на страниците на разглежданите издания; дали те защитават определени интереси, манипулирайки успешно обществените нагласи или декларират една независима позиция към актуалните проблеми на деня.

За да проследим позицията на печатните медии, към различните аспекти на посочения вече проблем, се спираме на сравнително най-тиражираните ежедневници в Македония, България и Сърбия. Това са македонските вестници "*Дневник*" и "*Утрински весник*", сръбските "*Danas*" и "*Politika*" и българските вестници, "*Демокрация*", "*Стандарт*", "*168 часа*", в "*Сега*", в "*Дневник*" и в "*Капитал*".[2]

За да се оцени обективно важността на конституционни промени в Македония е необходимо да се проследи пътя, по който се стига до тях. Едва, когато се разгледа еволюцията на конфликта в ретроспекция и начина, по който той се интерпретира в пресата, ще отговорим адекватно на поставените по-горе въпроси.

* * *

В трите балкански страни медиите предусещат назряващата опасност за Македония, като отчитат рязкото влошаване на ситуацията в Косово. Неприятностите за Скопие, започват през февруари 2001 г., непосредствено след "*превръщането на Косово в протекторат на НАТО*" (*Пери, 2001*). Тогава някой групи от Армията за освобождение на Косово /АОК/, практикуващи основно партизанска война и терористични методи се обявяват за Национална армия за освобождение /АНО/ и прехвърлят действията си на македонска територия. Следват ескалиращи нападения, престрелки и експлозии, съпроводени с взаимни заплахи от албанска и македонска страна. Акциите са съсредоточени предимно в районите на Куманово и Тетово и променят радикално политическата ситуация и живота в Македония. Всички тези събития фокусират вниманието на медиите и поставят пред журналисти и анализатори нови предизвикателства.

Логично възниква въпроса дали кризата в Македония е продукт на вътрешни обстоятелства, на геополитическа ориентация или е резултат от влиянието на външни фактори. В случая с Македония решаващо се оказва геополитическото положение на страната. Известна е истинската цел на новата въоръжена организация, напълно сходна с тази на АОК – създаване на независима албанска държава, включваща Косово и населените предимно с албанци части на Македония. И тук медиите адекватно представят (*Летсо, 2001; Пери, 2001*)[3] третата заинтересувана страна от развитието на конфликта – Запада, в лицето на НАТО и ЕС, чиито интереси ще бъдат накърнени при евентуално разрастването на кризата.

---

[2] Интересно би било в един по-обхватен анализ да бъдат включени и албански печатни издания

[3] сп. "**НИЕ**", бр. 11-12, 2001, с. 23-25; сп. "**ТЕМА**", бр. 10, 2001, с. 52-54.

По един или друг начин Западът прогнозира оформянето на подобен етнически конфликт в региона. (*Доклад на международната комисия за Балканите, юли 1996 г.)*[4] Наред с посочените позитивни моменти от развитието на Македония като самостоятелна държава, "*част от препоръките на Комисията са в посока за преодоляване на евентуален конфликт предизвикан от албанското малцинство*". Точка № 27 от препоръките гласи: "*основната цел на външното влияние да бъде: насърчаване на албанското участие в македонската държавност; нужна е висока степен на децентрализация, отнасяща се до македоно-албанските отношения*".

Първоначалното отразяване на конфликта от печатните медии е резултат от естествената реакция на засегнатите страни. В Македония, новата между етническа обстановка провокира негативизма на гражданите към албанските им съседи. Това обяснява защо в самото начало и македонската, и албанската преса възприемат тон, поощряващ екстремизма и в двата лагера. Изострената словесна позиция еволюира едновременно с развитието на конфликта. За това свидетелстват думите на главния редактор на скопското списание "*Глоби*" Исо Руси, който в своя публикация пише: "*Медиите в страната дълго време успяваха да се въздържат от изразяване на омразата. Отказаха да бъдат нейни роби. През последните седмици някой от нас просто се прекършиха. Надявам се, че скоро ще се засрамят от този език.*"("*Караван*", *№ 3, 2001*) Към становището на И. Руси се присъединява и проф. Дънкан Пери, които интерпретира безпристрастно ситуацията, като подчертава специално ролята на македонските медии в очерталия се конфликт. В направения от него анализ за международния център "Удроу Уилсън", Пери насочва вниманието на политолозите към медиите в Македония, "*които са влиятелни и работят без да спазват, каквито и да е етични и професионални норми.*"*(Пери,2001)* Въпреки, че е американец прави впечатление неговият критичен подход, представяйки пресата в САЩ и начина, по който тя отразява конфликтите на Балканите. Пери посочва, че албано-македонските отношения се интерпретират изключително едностранчиво, като основно се критикува прозападно настроеното правителство в Скопие, което "*дискриминира*"албанците. Западът, според него "*очевидно забрави, че Македония е суверенна държава, а не протекторат като Косово, че тя е работеща демокрация, макар и слаба и корумпирана.*" Американските медии, по думите на Пери, наричат македонците "*примитивни*" и според него "*не е чудно, че дори либерално настроените измежду тях*[5] *започнаха да негодуват срещу Запада НАТО и САЩ.*"*(Пери, 2001)*

Редакторът на македонския в. "*Дневник*" Зарко Йорданоски също критикува неадекватната позиция на Международната общност в процеса на преговорите за преодоляване на конфликта. Въпреки негативните отзиви за действията на терористите, идващи от най-висшите кръгове на международните сили, никой според Йорданоски "*не обяви исканията на албанците за несправедливи. Никой не каза, че албанците в Македония имат всички малцинствени права по международни стандарти. Или най-малкото, че положението на албанците в Македония далеч не е толкова страшно, че да оправдава въоръжен бунт.*" ("*Караван*", *№ 2, 2001*) В общия тон на печата се налага позицията, че Международната общност не пропуска да отбележи, колко основателни са политическите искания на терористите.

Кристофър Делисо е автор, който също поддържа тезата за манипулативната роля на американската преса. Журналист и писател на свободна практика той не без основание възкликва "*Войната си личи по медиите*". Делисо е убеден, че печатните издания са барометър на обществените нагласи във всяка една страна. В свой материал (*Делисо, 2001*) подробно разисква ролята на в. "*Ню Йорк Таймс*" като най-точния изразител на американската външна политика, в случая спрямо Балканите. Не случайно, според него още в началото на конфликта вестникът посвещава на Македония 29 материала и 4 обширни анализа. Показателен факт за политиката на "*Ню Йорк Таймс*"са подчертано крайните определения, с които си служат журналистите, като винаги ги представят под формата на цитат от македонски високопоставени лица. Веднъж това е президентът Трайковски, в друг случай говорителят на правителството или съветникът по национална сигурност – Никола Димитров. На страниците на в. "*Ню Йорк Таймс*" напълно тенденциозно липсват определения от типа "терористи" и "бунтовници".

В същото време, от печатните медии на балканските страни се наблюдава тенденция за по-обективно отразяване на събитията в

---

[4] **НЕСЪВЪРШЕНИЯТ** мир: Доклад на международната комисия за Балканите.-С., 1997, с. 129

[5] македонци – б.а

Македония. Тези интерпретации, обаче не променят позицията[6] на Запада към ескалиралата криза в страната. САЩ и другите западни държави осъществяват спрямо Скопие натиск за провеждане на реформи.

Стига се до вече известното Охридско споразумение, подписано през август 2001 г., в основата на което залягат политическите искания на лидерите на ДПА,[7] НДП[8] и АНО, изложени още през м. май (23.05.2001) в подписаната от тях т. нар. Призренска декларация. (*в. "Дело", 2001*)

* * *

Още в началото на преговорите френският експерт по конституционно право *Робер Бадентер* предлага на преговарящите основните принципи за промяна на конституционния текст на Република Македония. Самият той е убеден, че споразумението съдържа всички принципи на европейската демокрация и изразява становище, че парламентът ще одобри споразумението. *"Представяте ли си, какво ще си помисли Европа за зрелостта на македонските политици, ако вотът е отрицателен?"("Караван", № 3, 2001)* Този въпрос на Бадентер най-точно илюстрира финият натиск, който международните фактори оказват върху процесите в Македония. Допълнително се уточнява, че всички външни "мерки" в подкрепа на споразумението, няма да бъдат от полза, ако гражданите на Македония не разберат, че няма друг начин освен да приемат новата реалност. А подобни опасения са основателни защото, една голяма част от македонската общественост и политическият елит в страната приемат Охридското споразумение като предателство, като капитулация на македонската държава след атаките на терористите. *(Поптревски, 2001)* Мнозина са скептици за ползата от него и не вярват, че предвидената чуждестранна помощ от 250 000 $ за медийна кампания ще бъде достатъчна, за да се възприемат договорените клаузи. Публичната презентация на текста, който съдържа обясненията на експертите по споразумението също не постига нужния ефект. За всички в Македония е ясно, че "символичната"операция "Необходима жътва" цели не толкова разоръжаване на албанците, колкото е повод Парламентът в Скопие да започне конституционни реформи. Фактът, че Западът подпомага финансово медиите в Македония е достатъчно

---

[6] Едва след 11 септември се наблюдава промяна в начина, по който САЩ представя събитията в Македония

[7] Демократична партия на албанците

[8] Народнодемократическа партия

красноречив и недвусмислено очертава посоката, в която е необходимо (според западните държави) да се движат преговорите за разрешаване на конфликта.

Охридското споразумение и бавенето на конституционните промени са обект на интерпретация от медиите в целия период от август 2001 до деня, в който е гласувана новата конституция. Подготовката за изпълнение на договореностите от Охрид е продължителна и не особено лека. Редица публикации в печата илюстрират обсъжданите от македонското общество промени в Конституцията им. На страниците на пресата са проследени контрастно противоположни тези и виждания по въпроса, изказани от политици, интелектуалци, общественици. Всеки материал в печата е подплатен с ангажираност към разисквания проблем. В сходен дух протича и организираната от Скопския университет "Св. св. Кирил и Методий" публична дискусия (на 26 септември в Скопие) по проекто-промените на Конституцията,[9] подготвени от правния факултет на университета. В нея участват професори, студенти, граждани. Променената ситуация в страната някак естествено коригира връзката между политици, обществена нагласа, медийни позиции. Всички те демонстрират съпричастност и отношение към събитията в страната и предстоящите конституционни реформи.

На този фон българската преса разкрива в детайли натиска, който европейските дипломати оказват на македонския парламент. Медиите насочват вниманието върху това, че изявленията и предупрежденията от страна на международната общност целят, парламентът да одобри реформите до *"края на месеца, тъй като предвиденият в споразумението от август 45 дневен срок за извършване на промени в конституцията отдавна е пресрочен".(в."Дневник",25 окт. 2001)*. Вестникът отбелязва също безпокойството на генералния секретар на НАТО – *Дж. Робъртсън*, който в пряк текст съобщава, че напрежението в страната ще расте и ще се стигне до ново насилие, ако не се премине към гласуване. Същият източник проследява предварителната работа на македонският президент Б. Трайковски за оформянето на промените в преамбюла на конституцията. Цитирана е кореспонденцията на Трайковски с Дж. Буш, с държавния секретар на САЩ Колин Пауъл и с президентския съветник по национална сигурност Кондълиза Райс, в която той изразява надеждата си за подкрепа от страна на САЩ на подготвената редакция в конституцията.

---

[9] НАЦРТ – амандманите на Уставот на Република Македонија: прилог кон јавната расправа.- Скопје: Правен факултет, 2001.-120 с.

Ако анализираме постфактум събитията ще видим, че предварителните прогнози на парламента, отразени в пресата не се сбъдват. На страниците на македонски, сръбски и български вестници е обявено, че официалната церемония по подписването на новата конституция, ще се състои на 12 ноември 2001 г.(*в. "Дневник" б., 1 ноем. 2001; в. "Капитал", бр. 45, ноем. 2001; "Утрински весник", ноем. 2001; "Poitika", novem. 2001*) Решаващи за поредното отлагане на гласуването се оказват партийните противоречия, съпровождащи подготовката на посоченото събитие. Те са обширно представени в печата.(*в. "Дневник" м., 17.11.2001; в. "Дневник" б., 1 ноем. 2001; в. "Капитал", бр. 45, ноем. 2001;*) Както македонските и българските медии, така и сръбската преса отразява всички проблеми съпровождащи парламентарното гласуване. Най-многобройни обаче са материалите, които разкриват въоръжените сблъсъци и претенциите на терористите предявени около подписването на Охридското споразумение. (*"Politika", 12, 13, 14 avg. 2001; " Danas", 12,.13,-14 avg. 2001*)

* * *

След парламентарното ратифициране на конституционните промени влизат в сила политическите договорености от Охридското мирно споразумение, подписано през август 2001 г. Промененият основен закон е подкрепен от 94 депутати от общо 120. По този начин е постигнато мнозинство при гласуването, по-голямо от задължителните две трети, въпреки съмнението на някой македонски политици, че подобни промени "*в пленарна зала няма кой да гласува*".[10] Самата процедура е описана в детайли от повечето ежедневници. С приетите поправки в Конституцията се разширяват правата на албанското малцинство, особено в районите, където преобладава това население. Албанският език става официален за областите, където етническите албанци са най-малко 20% от общия брой на населението. Гарантира им се по-голямо представителство в държавната администрация, включително в полицията, и се създава механизъм за блокиране на решения на парламента и общинските събрания по законопроекти, отнасящи се до културата. Основна редакция е направена и в текста на преамбюла. Той вече съдържа термина "*македонски народ*" по настояване на македонските националисти. Освен това в преамбюла се изброяват "народите" населяващи територията на Македония, а те са: "*македонския народ, албанския народ, турския народ, влашкия народ, сръбския народ, ромския народ и други*" (*в. "Сега", 17 ноем. 2001 и др.*) Медиите отбелязват, че това решение е своеобразно признаване на едно реално съществуващо положение в страната, чието население по своя етнически състав и самосъзнание съвсем не съответства на конституционно използваната дотогава формулировка за единна македонска нация.

Вестниците, върху чийто прочит се гради настоящият анализ, информират накратко за промените в македонската конституция. Целите броеве от 17. XI. 2001 г. на македонските в. "*Дневник*" и "*Утрински весник*" са посветени на гласуваните от парламента поправки. Всяка статия от посочените вестници допълва сложния пъзел от противоречия и компромиси, опасения и надежди, разкрива в детайли различните аспекти на конфликта между албанското малцинство и македонската общност. Задължително присъства материал, който напомня, че конституционните промени съвпадат с десет годишнината от приемането на първата Конституция на "*независна и суверена Македонија*"[11]. (*"Утрински весник", 19. 11. 2001*) И в двата ежедневника са публикувани части от обръщението на председателя на парламента *Стоян Андов*. Подробно е описана и атмосферата на организираното юбилейно честване. (*Крамарска, 2001*)

Интересен е фактът, че непосредствено след конституционните промени и в трите балкански страни информацията за тях има предимно констативен характер. Много по-обширен и задълбочен е дебатът, както отбелязахме, в пресата преди гласуването на посочените промени. Изключение правят македонските вестници, които сравнително емоционално представят събитията от 16. XI. 2001 г. Те отразяват различните позиции и нагласи на народните представители, изразяват техните надежди, а също и съмнения в смисъла на вече направеното. В деня на гласуването в."*Утрински весник*" пише: "*атмосферата во парламентот и во пленарната сала, без нималку претерување, беше*

---

[10] **В интервю, публикувано в българския в. "168 часа" /бр. 14 от 6-12 април 2001 г./, председателят на Комисията по национална сигурност и отбрана в Македония - Георги Котевски категорично заявява, че няма македонски депутат, който ще одобри исканията на албанците и ще гласува конституционните промени**

[11] "независима и суверенна Македония" /б. а. превода мой/

траурна. Беше толку очигледно дека пратениците воопшто не беа срекни што ги притиснаа зелените копчиња, впрочем киселиот израз на нивните лица говореше за тоа како беа разположени"[12] Вестникът отбеляза, че политическият елит в Македония е обект на подигравка от определени политически групи и е към него са отправени епитети от рода на: "*глупави, корумпирани предавници*". Дори самият *Б. Трайковски* е наречен "*предавник*"[13] непосредствено след влизането му в пленарна зала. Успоредно с тази крайно негативна позиция към конституционните промени, пресата публикува изявлението на председателя на парламента *Стоян Андов*. Пред медиите, той изказва задоволството си от приетите промени и изразява надеждата си, че ситуацията в държавата ще се стабилизира. Посоченият ежедневник представя мненията и на други депутати и политически лидери, които защитават гласуваните поправки в конституционния текст. За тях "*уставните измени представуваат заедничка инвестиција во мирот и за вракање на довербата мегу лугето во земјата*"[14]. Лидерът на ДПА – *Арбен Джафери* пък, ги определя като "*предуслов... за измена на свеста во општеството...Направен е еден ремонт на Уставот, сега преустанува да се направи ремонт на менталитетот што досега произведуваше ситуација на кризи.*"[15] - казва той.

За разлика от македонските медии, в редица български вестници,(*"Стандарт", "Капитал", "24 часа"*), които са част от водещите издания в страната, гласуването на конституционните промени е отразено почти телеграфно. Липсва задълбочен коментар, по-сериозен анализ и прогнози и всичко е сведено до чисто информативната страна на въпроса. В посочените заглавия, съвсем деликатно се намеква, че промяната е осъществена под външен натиск. А е известно, че това е един от основните и най-важни моменти в процеса на преодоляване на

---

[12] "атмосферата в парламента и в пленарна зала, без никакво преувеличение, беше траурна. Беше напълно очевидно, че депутатите без желание натиснаха зелените копчета, а вкиснатият израз на лицата им говореше за това, как са настроени" /б. а. превода мой/

[13] "предател"/б. а. превода мой/

[14] "конституционните промени представляват обществена инвестиция за мир, стъпка за връщане на доверието между хората в страната"/б. а. превода мой/ Изявлението е на депутата Георги Спасов

[15] "предисловие към бъдещите промени на обществената съвест. Направи се промяна в Конституцията, сега трябва да се промени манталитетът, който създава условия за кризи" /б. а. превода мой/

кризата. Може би самите редакции са преценили, че не е необходим по-сериозен коментар или, че такъв постфактум е напълно безсмислен. Ако читателят не е следил периодично развитието на конфликта – от неговото начало, с всичките му нюанси, то от публикациите след 16 ноември, не би могъл да получи реална представа за истинската същност на събитията в Македония. По-сериозен медиен подход наблюдаваме при други български издания. Вестници като "*Дневник"(от 25.X, 1.XI, 16.XI, 22.XI.2001)* и "*Демокрация"(от 28.XI.2001)* акцентуват основно върху анализа на причините за кризата в съседна Македония. Показател за ангажираната им позиция е създадената специална рубрика на страниците на в. "*Дневник*"- "*Кризата в Македония*". Освен текущото отразяване на конфликта и еволюцията на мирните преговори, често се правят и конкретни прогнози за етническата обстановка в страната след приетите 15 поправки в конституционния текст. Не веднъж се подчертава, че "*същината на конфликта край Вардар не е държавно-правна, а териториална"(Димитров,2001.)* и "*македонците, особено след промяната на конституцията, се чувстват предадени в собствената си страна от собственото си правителство".(Василева, 2001)*

Стилът, с който сръбските вестници отразяват "*pobeda siroke koalicije*"[16] ("*Poitika", 16. XI. 2001*) е сходен до българския медиен образ на проблема. И в двете страни пресата представя възторжено решенията на парламента, като изразява позицията, че това е единственият вариант за мирен изход от кризата. Публикациите и в двата сръбски вестника са на базата на получената информация от специалния пратеник на Сърбия в Скопие. Любопитно е, че освен уточнението, какви точно права получават албанците в Македония, в. "Politika" отделя специално място на преамбюла в Конституцията, където се посочва и сръбският народ, като един от всичките народи, живеещи на македонска територия. Подчертава се, че "Na osnovu usvojenih amandmana Srbi koji zive u ovoj zemlji, prvi put posle deset godina od donosenja prvog Ustava RM (17. novembra1991. godine) nakon njenog izdvajania od jugoslovenske zaednice, pominju se u preambule ovog konstitutivnog akta".[17]

---

[16] "победата на широката коалиция" /б. а. превода мой/

[17] " на базата на приетите промени, сърбите, които живеят по тези земи, за първи път от десет години след създаването на първата Конституция на Република Македония (17 ноември 1991 г.) след излизането й от югославската федерация, [сърбите] се споменават в преамбюла на конституционния документ". /б.а. превода мой/

В Македония и извън нея, на фона на общите настроения, се откроява и позицията на различните политически партии в страната към гласуваните промени в Конституцията. Отново дебатът между тях е отразен най-пълно от македонската преса. Тя отбелязва, че “*во услови на војна и на меѓународен притисок биле принудени да потпишат договор со кој никој не е задоволен целосно*”[18] *(в. “Дневник” м., 17.XI.2001)* Иван Блажевски в обширна статия на страниците на македонския в. “*Дневник*” от 17 ноември 2001 г. представя становището на всяка една от македонските партии. Изтъква се, че според повечето политици е “*направен необходим компромис*”, за преодоляване на въоръжените сблъсъци. Обект на анализ от страна на медиите (*в. “Дневник” м., “Утрински весник” от 17.XI.2001*) са също опасенията на политиците за възможността да се подновят военните атаки и след приемането на новата Конституция. Вестник “*Дневник*” открито заявява, че “*никој во Министерството нема илузии дека албанските терористи ќе изчезнат од Македонија по изгласувањето на уставните промени*”.[19] В “*Утрински весник*” от 17 ноември пък е изложено предположението на министъра на отбраната (МО) в Македония, който смята, че е нужно да се подобри координацията между МВР, МО и всички държавни и правителствени институции с цел предотвратяване на нови въоръжени атаки. (*Чолаковски, 2001*)

Много по-семпло са представени посочените проблеми от българската и сръбската преса. Българският в. “*Дневник*” не веднъж коментира, че неразрешен остава въпросът с амнистията. По този начин се ангажира с позиция, като подчертава, че “*мирният план може да се провали, ако амнистията не обхване всички разоръжили се доброволно бойци, които не са търсени от трибунала в Хага*”. (*в. “Дневник” б., 1. XI и 22. XI. 2001г.*) В Сърбия, в. “ *Politika*” от 17 ноември само маркира посочения въпрос. Отделни публикации в сръбската преса (*в. “Danas”, 20.XI.2001; “Politika”, 17.XI.2001*) проследяват въоръжените сблъсъци на македонска територия, особено в дните преди практическото реализиране на Охридското споразумение на 16 ноември 2001 г. Сръбският в. “ *Danas*” (*от 17. XI. 2001*) не пропуска да спомене, че наред с очакваната амнистия предстои да се легализира албанския парауниверситет край Тетово, както и новият закон за местното самоуправление.

Може би най-коментирана от медиите и в трите балкански страни е реакцията на Международната общност след приемането на поправките в Конституцията. Вече цитирахме публикации, които отразяват двойнствената позиция на много западни политици, които от една страна, осъждат албанските екстремисти, а от друга, призовават Скопие да не използва сила и да седне на масата за преговори. Тази колеблива и непоследователна политика на международните фактори, към кризата в Македония е възможно да се проследи по-задълбочено в едно отделно изследване. След гласуваните промени в Конституцията на Македония, позицията на Запада е ясна и категорична. Всички международни представители в лицето на Дж. Робъртсън, Х. Солана, Дж. Пардю, Ф. Леотар, Валтер Швимер и др. приветстват осъществените конституционни реформи. Медиите отразяват интересът, с който чуждите пратеници следят парламентарните процедури. Страниците на македонските ежедневници “*Дневник*” и “*Утрински вестник*” са илюстрирани с възторжените им оценки. Не веднъж се подчертава, че направеното в Македония ще приближи страната до европейските страндарти, ще утвърди “*местото на оваа Македонија во европейското семејство*”.[20] (*Хавиер Солана*). Пресата представя на читателя предложенията от страна на западните държави за чуждестранна помощ. / Холандия планира да предостави помощ от 100 милиона гулдена/ Всички представители на НАТО и ЕС демонстрират своята загриженост за “*просперитотот и иднината на Македонија*”[21]. (*в. “Дневник” м/, 17.XI.2001*), като подчертават важността на извършените промени.

Сръбската преса също илюстрира позитивната реакция на Международната общност към направените конституционни поправки. Интересно е, че изявленията на Робъртсън, Солана, Леотар и др. са представени на страниците на вестниците в специално оформени цветни карета. (“Danas”, 17.XI. 2001) С този полиграфически похват, медиите явно целят да фокусират общественото внимание върху оценките и позицията на Запада. Иначе, не се наблюдава различие в начина, по който се представя реакцията на НАТО и ЕС след приетата Конституция. Както македонските, така и сръбските вестници напълно реално цитират изявленията на чуждестранните представители и точно отразяват задоволството им от мирното разрешаване на кризата.

---

[18] “в условията на война и международен натиск, [партиите] са били принудени да подпишат договор, който не удовлетворява никой” /б. а. Превода мой/

[19] “никой в Министерството няма илюзии, че албанските терористи ще изчезнат от Македония след гласуването на конституционните промени” /б.а. превода мой/

[20] “мястото на Македония в европейското семейство”/ б. а. превода мой/

[21] “просперитетът и бъдещето на Македония” /б. а. превода мой/

За българските ежедневници, промените в Конституцията на съседна Македония са естествен завършек на всички усилия, които полагат НАТО и ЕС през изминалата конфликтна година. В България пресата съвсем информативно регистрира положителната реакция на международните фактори. Успоредно с това обаче, в "*Дневник*" броя си от 22. XI.2001 не пропуска да подчертае възобновените "стари страхове на македонците". Материалът на *Мая Василева* анализира ситуацията в Македония след конституционните промени на 16 ноември. Прави впечатление обективната оценка на събитията, както и ангажираността на авторката към изразените страхове за бъдещето на Република Македония.

* * *

От направените наблюдения върху печатните медии в Македония, Сърбия и България, като цяло могат да се откроят следните тематични направления, намерили най-широк отзвук върху страниците на пресата, в целият период съпътстващ промените в Конституцията на Македония

- албанските претенции и многобройните терористични акции на Армията за национално освобождение /АНО/ ;
- правителствената политика за преодоляване на въоръжените сблъсъци, противоречията между различните македонски партии;
- позицията на Западните държави, в лицето на ЕС и НАТО,
- обществените нагласи, както в Македония, така и в др балкански и европейски страни към направената редакция на Конституцията;

Освен, че следват хронологията на събитията, като ежедневно разкриват фактите и следят обществения дебат, и в трите балкански страни, медиите /обект на настоящия анализ/ демонстрират една адекватна позиция спрямо процесите в Македония. Посочените по-горе теми преимуществено се интерпретират в пресата, като сръбския и българския печат подчертано изразяват правителствената политика на своята страна. Македонските медии също са барометър на партийно-политическите позиции на управляващите. Но има броеве на в. "*Дневник*" и "*Утрински весник*", които критично представят политиката на правителството, особено след гласуваните конституционни промени. Редакциите открито изразяват несъгласието си с правителствената позиция, а журналистите са безпристрастни и към ролята на Международната общност в хода на преодоляване на кризата.

Промените в конституцията на Македония и начина, по който се интерпретират в пресата, очертават новия облик на медиите през последните години на Балканите. Въпреки противоположните тези и виждания на изданията към конкретни събития, ако погледнем в един по-широк мащаб , ще видим, че медиите не могат да бъдат много различни от обществото, което обслужват. Те имат потенциал да провокират развитието на гражданското общество и да стимулират процеса за преодоляване на утвърдени, но остарели нагласи и стереотипи. И най вече притежават уникалната възможност да моделират определен имидж и позиция, да създават представа за обективни и предполагаеми събития.

В контекста на вече изложеното, съвсем адекватно звучат думите на македонския посланик у нас, който споделя: "*Аз вярвам, че Македония ще продължи да съществува не само като една малка държава на Балканите, която се бори да влезе в Европа, а като един цивилизован проект за демокрация, гражданско общество' и особена междуетническа толерантност. Това е основното, което е нужно на Балканите*" (*Георгиевски, 2001*). За всички наблюдатели и анализатори на променящите се Балкани, остава открит въпросът, доколко медиите ще запазят позицията си на балансьори в процеса на "информационно моделиране" на нашето ново и реално ежедневие.

Литература и източници:

БЛАЖЕСКИ, И. Уставните промени не значат ништо без вистински мир.- *Дневник*, бр. 1705 от 17 ноем. 2001, с. 1

ВАСИЛЕВА, М. Новата конституция и старите страхове на македонците.- *Дневник*, бр. 216 от 22 ноем. 2001 г.

ВОЈНОВСКА, О. Собранието ги прогласи уставните измени.- *Утрински весник*, бр. 723 от 17 ноем.2001, с. 1.

ГЕОРГИЕВСКИ, Л. Исканията на албанците да станат конституционен народ са невъзможни. Интервю // *Политика*, № 3, 2001, с. 33

ДЕЛИСО, К. Македония капитулира бавно // *Тема*,бр. 10, 2001, с. 52-54.

ДИМИТРОВ, Пл. Конституционните поправки в Р. Македония засилват регионализацията, но не водят до федерализация.- *Демокрация*, г. XII, бр. 279 от 28 ноем. 2001, с. 16.

ЙОРДАНОСКИ, З. В челюстите на геополитиката // Караван, № 2, август 2001, с. 6-8.

КРАМАРСКА, С. Прослава на десетгодишнината од Устовот во знак на уставните промени.- *Утрински весник*, бр. 724 от 19 ноем. 2001 г.

НАЦРТ – амандманите на Устовот на Република Македонија: прилог кон јавната расправа.- Скопје: Правен факултет, 2001.- 120 с.

НЕСЪРШЕННИЯТ мир: Доклад на международната комисия за Балканите: ФСДБ.- С., 1997.-с. 129.

ПЕРИ, Д. Западът и кризата в Македония // *Ние*, бр. 11-12, 2001, с. 23-25.

ПОПТРЕВСКИ, В. Рамковото споразумение-необходимо, но недостатъчно за мира // *Караван*, № 3,октомври 2001, с.22-24.

РУСАНОВ, В. Процесите на Балканите са като скачени съдове.- *Демокрация*, г. XII, бр. 279 от 28 ноем. 2001, с. 17.

РУСИ, И. Военните укрепват мира, а цивилните го рушат? // *Караван*, № 3,октомври 2001, с. 19-21.

ЧОЛАКОВСКИ, С. По прогласувањето на уставните амандмани, Министерството на одбраната очекува...- *Утрински весник*, бр. 723 от 17 ноем. 2001 г.

KRSTIC`, M. Pobeda siroke koalicije.- *Politika*, 17 novem. 2001.

КОДИФИКАЦИОННИТЕ ПРОЦЕСИ В БЪЛГАРСКИЯ И ЧЕШКИЯ КНИЖОВЕН ЕЗИК (СЪПОСТАВИТЕЛЕН ОБЗОР)

Надка Николова (Шумен)

0. При представяне на по-частни или общи въпроси от историята на новобългарския книжовен език нерядко чуждестранни слависти задават въпроси от рода на "Кога и от кого, на основата на кой диалект е кодифициран?". Опитите за лаконичен отговор явно не са задоволявали естественото филологическо любопитство на непосветения на проблемите на българския книжовен език специалист и смея да мисля - не само поради недостатъци от субективно естество. Самото формулиране на въпросите издава определена логика относно кодификацията на един съвременен книжовен език и за да се отговори адекватно, явно е необходима съпоставка на кодификационните процеси в българския книжовен език и други книжовни езици. Тя пък предполага съобразяване както с типологичните им особености, така и със спецификата на условията, в които те възникват и се развиват. Именно с оглед на тези моменти ще се опитам да обясня защо не е възможен еднозначен отговор относно българския книжовен език, като обяснението ще бъде изложено въз основата на съпоставка между българския и чешкия книжовен език. Тя е възможна поради факта, че и двата езика се създават като съвременни приблизително по едно и също време: през епохата на Възраждането, когато се извършва националното самоопределяне и отграничаване на българския и чешкия народ, живеещи под чуждо владичество в границите на огромни многоезични империи. Освен това те имат някои сходни типологични особености от исторически характер, свързано по-конкретно с наличието на стара книжовна традиция [вж. Вачкова 1997:7].

Българският книжовен език бележи своето начало още в далечния IX в.[1] и продължава своето развитие в наши дни, минавайки през дълбоки промени в системата си и през драматични условия за съществуването си. Факт е, че въпросните промени и условия за определено време са били причина да се смята, че през известен период от историческото си развитие той е бил прекъсван [вж. напр. Андрейчин 1979:7-9] – концепция, която вече е преодоляна благодарение на множеството разработки на български и чуждестранни учени [вж. напр. Русинов 1980:22; Босилков 1986:24-25; История 1989:20-25 и посочената там библиография]. От около две десетилетия в българската наука се говори за континуитет на книжовната традиция и пряка приемственост на архаичното българско книжовно наследство в съвременния книжовен език.

---

[1] Факт, който се е оспорвал в миналото в някои изследвания на чуждестранни слависти (вж. напр. Хержман 1963; 1964).

Чешкият книжовен език също започва да се формира доста рано – още през XII в. По подобен начин в неговата история се е смятало, че е налице дисконтинуитет на книжовното предание [вж. напр. Хавранек 1936; Халер 1937; Цуржин 1985], дължащо се преди всичко на преувеличаване на културно-историческия фактор - на загубените официално-административни функции на езика през XVII в. Тази концепция също е преодоляна през последните едно-две десетилетия [напр. от Стих 1987, по Старий 1994: 98].

1. Новият чешки книжовен език е изграден в специфичните условия на съпротива срещу чуждото, главно немско езиково влияние, датираща още от началото на XV в. Проява на тази съпротива е документирането на чешкия език не само чрез текстове, но и чрез граматики, първата от които е граматиката на Ян Хус. През епохата на хуманизма, втората пол. на XV в. – нач. на XVII в., на почит са класическите езици, най-вече латинският, като към чешкия в началото се проявява презрение, скоро сменило се с обожание и нарочно внимание. Техен израз през XVI и началото на XVII в. стават няколко граматики, подчиняващи се на латинския образец. От най-голямо значение са граматиките на Оптат, Гизел и Филоматес (1533 г.), на Ян Благослав (1571 г.), на Матоуш Бенешовски (1577 г.) и на Вавринец Бенедикт Нудожерски (1603 г.). Още от времето на Хус следователно за чешката интелигенция граматиките са едно от оръжията в борбата срещу немскоезичната асимилация, най-решителната съпротива срещу която е решението на чешкия снем от 1615 г. за задължителността на чешкия език в кралството (*O zachování starožitného jazyka českého a vzdělání jeho*). В епохата на барока, традиционно оценяван в историята на чешкия книжовен език като doba temná, също се пишат граматики: петтомната граматика на Иржи Драховски (1660); граматиката на Вацлав Ян Роса (1672); *Brus jazyka českého* от Иржи Констанц (1667 г.); граматиката на Павол Долежал (1746); на Ян Вацлав Похъл (1756) и др. Общото в тези граматики е, че те документират един засилен отпор срещу чуждата лексика (особено в граматиката на Констанц), водещ до формирането на пуризъм през втората половина на XVII в., който пронизва кодификаторската и теоретичната дейност на чешките филолози доста до късно[2].

Истинският период на защита на чешкия език обаче настъпва след 1774 г., когато немският става официален образователен и административен език на Австро-Унгарската империя. Чешките кодификатори търсят опора в миналото – най-вече в езика на Кралицката библия. На свой ред излизат граматиките на Франтишек Ян Томса (1782 г.), на Франтишек Мартин Пелцъл (1795 г.), на Там, чието пето издание е през 1804 г. Това са граматиките от т. нар. “obdobi do vystoupeni Jozefa Dobrovského” [Цуржин 1985:52] и са писани на немски. През 1809 г. излиза граматиката на Добровски *Ausführliches Lehrgebäude der böhmischen Sprache*, с която се установява нормативната система на новочешкия книжовен език. Тя е приета и от втората възрожденска генерация и с известни модификации остава в сила до днес. Това дава правото на чешката филология да приеме, че новочешкият книжовен език е кодифициран през 1809 г. с граматиката на Добровски. По-късните усилия на филолозите от XIX в. са концентрирани в много по-голяма степен към създаване, усъвършенстване, очистване, нормализиране и разпространяване на лексиката и фразеологията на новочешкия език, отколкото към граматичната му система. Това е видно в дейността на мнозина възрожденски и по-късни учени: Йозеф Юнгман, Ян Нейдли, Матей Йозеф Сихра, Франтишек Палацки, Йозеф Шафарик, Карел Яромир Ербен, Ян Шах, Франтишек Шебек, Йозеф Дурдик, Мартин Хатала, колективът на *Matiční brus* от 1877, 1881 и 1894 г. и мн. др.

От друга страна, чешкото население е традиционно с високо равнище на образованието: още през 1774 г. се въвежда задължително шестокласно образование, станало осмокласно през 1869 г. През 1850 г. грамотността в Чешките земи е около 60%, за да порасне на 70-75% през 1870 г. Разбира се, чешкият език в училищата е в силна конкуренция с латинския и немския, но така или иначе за усвояването на книжовен чешки се създават идеални условия [Нешчименко 1999:17-18]. Това означава и че граматиката е не само необходима в училищата, тя става институционно задължителна.

---

[2] Някои прояви се датират чак след Втората световна война [вж. Йедличка 1874:114].

Всички тези известни факти се привеждат с оглед на внушението, че чешката граматична традиция има богати и дълбоки традиции – през 1845 г. Юнгман посочва повече от 50 граматики [Халер 1937:16]. По този начин в историята на чешкия книжовен език се изгражда модел за осмисляне на пътищата и начините за документиране съществуването на един книжовен език – на първо място чрез кодификация на неговите норми, останали в сила и в наши дни[3]. В същото време обаче трябва да се обърне внимание на факта, че чешкият език и съответно неговият книжовен идиом са с определено по-слаба динамика през вековете. Тя не води до трансформации в езиковата структура, до замиране и възникване на езикови категории и значения, а се ограничава вътре в нея. Това предопределя и акцента в книжовноезиковата дейност на чешките филолози – лексиката. По отношение на граматичната система те не се доверяват изцяло на говоримия език, поради голямата му диалектна вариативност, настъпила главно през XVI и XVII в., и потърсват опора в езика на Кралицката библия, което дава основание да се смята, че "и днес в много отношения чешкия книжовен език е с най-архаичен облик сред славянските езици" [Славянски езици 1994:232].

2. Граматичната традиция в историята на новобългарския книжовен език[4] започва сравнително късно – *Болгарска граматика, сега перво сочинена* от Неофит Рилски се появява през 1835 г., за да бъде последвана от ред други, които също не кодифицират съвременния български книжовен език - поне не този, който се ползва например в началото на XX в. Съвсем естествено възниква въпросът, защо липсват граматики на новобългарския книжовен език до този момент и защо кодификацията му е с толкова дълга история. Няколко са, според мен, предполагаемите причини. Едната от тях се дължи на факта, че старобългарският книжовен език възниква като език на свещените текстове, т. е. език достатъчно добре документиран, неоспорван от колонизатори и неподлежащ на ревизия. С разсъждението *О осми частях слова, елика пишем и говорим* от Йоан Екзарх Български се смята, че е поставено началото на славянската граматична традиция. Като опит за изложение на Евтимиевата реформа в началото на XV в. се появява граматическият трактат на Константин Костенечки *Сказание изявленно о писменех*, известен още като *Разяснено изложение за буквите*, който обаче не е класически кодификационен труд. Същият XV в., от друга страна, е "времето, за което се смята, че е завършило в основни линии създаването на новобългарската аналитична езикова структура" [Велчева 1996:427], чието доизграждане продължава до късно. С книжовноезиковите си норми ръкописните текстове от XV и XVI в. се включват по-скоро в стария синтетичен период от развоя на българския език, т. е. започва едно разминаване от структурен характер между писмен и говорим език. От друга страна, разширяването на полето на употреба на стария български книжовен език извън пределите на България, най-вече в Русия, води до създаване на т. нар. църковнославянски език (руската редакция на старобългарския език), като окончателната му кодификация се извършва с граматиката на Мелетий Смотрицки от 1619 г. *Граматики славенския правилное синтагма*. И въпреки че в писмената българска езикова практика, макар и в различна степен, вече е нахлула струята на говоримия език, дълго време за българина – чак до средата на 30-те г. на XIX в. – меродавна и единствена граматика е църковнославянската, която кодифицира норми, отъждествявани с нормите на Кирило-Методиевия език. Принципните различия в граматиките от втората четвърт на XIX в. – на Неофит Рилски от 1835 г., на Неофит Бозвели от 1836 г., на Иван Богоров от 1844 г. и на Христаки Павлович от 1845 г. (второто издание) – илюстрират именно това мъчително откъсване от лоното на църковнославянската традиция. В тези тях нормоутвърждаващата линия е доминираща за сметка на нормополагащата.

Второ, след XV в. българският книжовен език вече е загубил ролята си на официален държавен език. Неговото функциониране обаче не е поставено в същите условия на застрашеност от чуждоезичния колонизатор, както това на чешкия. Макар че на моменти българският език е със силно застрашена екзистенция (най-вече от страна на гръцкия, лишен обаче от асимилативните механизми на една държавна езикова политика), книжовниците, приемайки църковнославянския език за висок стилистичен вариант на писмения български докъм средата на XIX в., не са били поставени пред необходимостта да документират съществуването му чрез граматика, именно защото са възпремали църковнославянската граматика за българска. Неслучайно напоследък се чуват гласове за означаването на периода от втората половина на XVIII в. докъм края на 30-те г. на XIX в. за "(черковно) славянобългарски период" [Босилков

---

[3] Следствие на такъв модел е квалифицирането на книжовния език от някои чешки учени [напр. Корженски 1996:44, по Нещименко 1999:15] като кодификат. Въобще в чешкото езикознание е възприето нормите на книжовния език да се оценяват предимно като кодифицирани.

[4] Вж. обилна информация по въпроса у Първев 1975.

1986:86; Вълчев 2001:80]. Съвсем друг е въпросът доколко текстовете от този период са църковнославянски. Христаки Павлович дори не се осмелява да озаглави граматиката си другояче освен "славяноболгарска", а и онези, които имат претенцията да създават "болгарска", "българска" или "новобългарска" граматика до Освобождението, трудно се решават да пренебрегнат традицията на представяне в граматичните трудове на някои вече неактуални за българския език категории и форми като падежите или склоненията например.

Третата причина е свързана с факта, че поради специфичните исторически обстоятелства дълго време образованието в българските земи е в ръцете на единствените потребители на този на практика некомуникативен език – духовенството. Колизията настъпва в момента (30-те – 40-те г. на XIX в.), в който нуждите от светско образование извикват проблема за всеобщата писмена употреба на една комуникативна формация, каквата е новобългарският език. Или кодификацията на новобългарския книжовен език е тласната и от известни утилитарни потребности. Книжовниците от Възраждането нямат друг изход, освен да се доверят на говоримата реч. Ето защо, поставени пред необичайна ситуация – да намерят, от една страна, най-правилния път с оглед на комуникативните характеристики на новия книжовен език, така и, от друга страна, да съхранят респектиращата силна традиция, - българските кодификатори трябва да изминат дълъг път, чак до края на XIX в. Множеството граматики и нормативни модели особено от третата четвърт XIX в. са свидетелство за практиката на пробите и грешките, за обществена полемика, движеща се в амплитудата от плахо предложение до яростни препирни. Те натрупват у няколко поколения филолози кодификационен опит, който няма аналог в останалите славянски страни.

На четвърто място възрожденските автори на граматики не са можели да намерят лесно, ако въобще са намерили, образец за решаването на основни въпроси, породени от развоя на българския език, например: как да квалифицират определителния член – като отделна част на речта или като част от думата; има ли склонения и падежи в именната система и ако има, кои са те; как точно да определят глаголните времена и въобще какво означават те; имат ли място причастията и деепричастието в глаголната система; колко и кои са наклоненията и др. Те допускат влиянието както на църковнославянски, така и на западноевропейски и гръцки граматики. В повечето случаи обаче е трябвало сами да се справят. За чешките филолози, автори на граматики, които по правило имат и университетска филологическа подготовка, подобен проблем не съществува.

Друга важна причина се корени във факта, че писменият узус дълго време не предлага единна норма, която да бъде кодифицирана. Причина за това е не само преголямата вариативност, причинена от диалектната пъстрота. Самата структурна тъкан на новобългарския език (нека пак подчертаем - единствения славянски език, чиято структурна тъкан преминава от синтетична в аналитична) все още се намира в процес на незавършена трансформация. В част от българските диалекти, и съответно в текстовете от Възраждането, някои аналитични форми продължават да съсъществуват с архаичните синтетични. Новите категории и значения дълго време търсят функционалната си реализация и мястото си в новообразуващия се книжовен идиом. Колебанията и противоречивите решения при кодифицирането се свързват и със съществуването и неравномерността на разпределение на тези структурни иновации – вокала [ъ], членните форми, част от местоименията, степените за сравнение, да-конструкциите, формите за бъдеще време и др.; преизказното наклонение пък изобщо не се кодифицира, а се решава в книжовната практика.

Шестата причина за това, че "не може да се посочи нито една българска възрожденска граматика, която да е служела за единствен образец при оформяне и стабилизиране на съвременния ни книжовен език или за всепризнато учебно ръководство" [История 1989:369], е и характерът на диалектната база на новобългарския книжовен език, която не се налага спонтанно и авторитативно. Знайно и достатъчно коментирано е[5] постепенното ѝ изграждане чрез утвърждаване на елементи от различни български диалекти, наложили се в практиката благодарение на филтрирането им от някои градски говори и престижни художествени, научни и други текстове от уважавани и четени автори. Чешките автори на граматики и въобще чешката възрожденска интелигенция не е поставена пред проблема за избор на диалектна база, поне не от такъв формат, тъй като не ѝ е присъща дилемата архаичен ~ нов книжовен идиом. От началото на Чешкото възраждане чак до Първата световна война основна опозиция остава чешки език ~ чужд език. Цялата богата филологическа дейност е подчинена на тази опозиция. В българската книжовноезикова история също е налице такова противопоставяне, но то е актуално докъм края на първата четвърт на XIX в., когато идва на ред друг въпрос: на архаичен и кодифициран език ли да се пише, или на нов и некодифициран. И когато това противопоставяне след две-три десетилетия се разрешава, с пълна сила през 30-те г. зазвучава новият проблем: как да изглежда този нов книжовен език, с каква конкретна нормативност да бъде. Неслучайно именно решаването на този последен проблем за някои чуждестранни слависти е началният момент на кодификацията, т. е на новобългарския книжовен език [Гладкова 1997:12].

---

[5] Вж. по въпроса История 1989:165-177; 307-318, както и посочената там литература.

Ето защо не е било възможно, нито пък релистично новият български книжовен език да бъде кодифициран отведнъж: с една граматика, от един авторитет или обединена група филолози, върху един диалект, наложил се поради една или друга причина.

3. Видно е, че както в чешката, така и в българската книжовноезикова история кодификацията, освен репрезентативни, има за начален тласък и национално-патриотични подбуди. У чехите обаче те са продукт на противодействието на чуждоезиковата образователна машина като част от организирана асимилация, а у българите – от необходимостта от светско образование като задължителна основа за стопанското, културното и политическото им издигане в епохата на национално възраждане. И двата съвременни езика се опират на богата стара традиция. В единия обаче динамиката е слаба, времето на държавна несамостоятелност е по-кратко, образованието е и на задължителен чужд език, но затова пък светско. Водено от известна огледалност на културата си през този период [Мацура 1983], чешкото общество трябва да отговори на предизвикателството: на кодификацията на немския език да противопостави кодификация на чешкия. В българския език динамиката води до рушене на старата структура и до дълбоки промени, продължаващи с различна интензивност през цялото време на държавна несамостоятелност и оказващи се в противоречие с установените представи за норми. Образованието е на "домашен", славянобългарски език, но затова пък дълго време е приоритет на църковната институция, а подобно на чешкото "огледало" в Османската империя до края липсва (ако не смятаме гръцката филологическа дейност от XIX в.). Така че логиката на фиксиране на момент, в който се постановява, т. е. кодифицира един език, характерна за чешката книжовноезикова история, е неприложима за новобългарския книжовен език. Неприложимо е и

посочването както на конкретен авторитет, така и на определена диалектна основа.

Цитирана литература

Андрейчин 1979:	**Л. Андрейчин.** Някои въпроси около изграждането и развоя на българския книжовен език. – В: Христоматия по история на новобългарския книжовен език. София, 336 с.
Босилков 1986:	**К. Босилков.** Кратка история на българския книжовен език. Сегед, 200 с.
Велчева 1996:	**Б. Велчева.** Книжовно и народно в езика на българските книги от XVI век. – В: Българският шестнадесети век. София, 730 с.
Вачкова 1997:	**К. Вачкова.** Изследвания по история на българския книжовен език. Помагало за студенти. Част I. Шумен, 195 с.
Вълчев 2001:	**Б. Вълчев.** Славянобългарският период – неизбежен етап в развитието на новобългарския книжовен език. – В: Традиция и съвременност в българския език. София, 79-82.
Гладкова 1997:	**Х. Гладкова.** Взаимоотношение между процесите на стандартизацията и кодификацията в началния период на изграждането на новобългарския книжовен език. – Любословие. Т. 2, г. 2. Шумен, 1997, 3-19.
История 1989:	**История** на новобългарския книжовен език. София, БАН, 541 с.
Йедличка 1974:	**A. Jedlička.** Spisovný jazyk a současné komunikaci. Praha, 227 s.
Мацура 1983:	**V. Macura.** Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ. Praha, 286 s.
Нешчименко 1999:	**Г. П. Нещименко.** Этнический язык. Опыт функциональной дифференциации на материале сопоставительного изучения славянских языков. München, 1999, 231 с.
Първев 1975:	**Хр. Първев.** Очерк по история на българската граматика. София, 391 с.
Русинов 1980:	**Р. Русинов.** Учебник по история на новобългарския

	книжовен език. София, 328 с.
Славянски езици 1994:	**Славянски езици.** Граматични очерци. Отг. ред. Ст. Стоянов. БАН, София, 586 с.
Старий 1994:	**Z. Starý.** Ve jmenu funkce a intervence. Praha, 172 s.
Хавранек 1936:	**B. Havránek.** Vývoj spisovného jazyka českého. – In: Československá vlastivěda. Řada II. Spisovný jazyk český a slovenský. Praha, 1-144.
Халер 1937:	**J. Haller.** Spisovný jazyk český. - В: Slovanské spisovné jazyky v době pritomné. Uspořadal Miloš Weingart. Praha, 11-60.
Хержман 1963:	**Heřman, S.** Počátky spisovné bulharštiny a její poměr k sousedním jazyků na Balkáně do konce XIX. stoleti. – In: Acta Universitatis Carolinae. 1962. Philologica 3. Slavica Pragensia IV. Praha, 143-144.
Хержман 1964:	**Heřman, S.** Teorie spisovného jazyka na Balkáně v 19. století. – In: Acta Universitatis Carolinae. 1964. Slavica Pragensia IV. Praha, 25-31.
Цуржин 1985:	**Fr. Cuřin.** Vývoj spisovnej češtiny. Praha, 175 s.

ЕДНА ЕКЗОТИЧНА ГРУПА ХРЕМАТОНИМИ
(Имената на куклите)

Красимира Колева (Шумен)

Хрематонимията е сред най-слабо изследваните дялове на българската ономастика. Названията на играчките като микросистема на езика и на културната антропология не са проучвани. Имената на куклите са изключително разнообразни. Освен за ономастиката, те представят интерес и за редица други области на езикознанието, като детска лингвистика, социолингвистика, когнитивна лингвистика, както и за по-теоретични и нови направления (философия, естетика и екология на езика, езикът на рекламата, модата и езикът, езиковата интерференция и др.). В този контекст попадат и интердисциплини, като етнолингвистиката и културната антропология. Имената на играчките могат да бъдат изследвани както в синхронен, така и в диахронен план.

Емпиричният материал е лично събран през последните години. Анкетирани са представители на всички групи хора, които имат общо с играчките - от производители и дистрибутори до най-важната група - потребителите, тоест децата. Тяхната възраст е от 3 до 10 години. Те са момичета и момчета, градски и селски деца, отглеждани вкъщи и в детски градини, владеещи само български и билингви: турчета, циганчета, както и полячета, живеещи в България. 98% от анкетираните деца можаха да обяснят мотивацията на името. Преобладаващият материал е български, тоест на език славянски и аналитичен, а за съпоставка използвам примери от друг славянски език, но синтетичен (полския), от още един индоевропейски, също синтетичен - циганския (в някои от версиите, говорени в България), а също и от един аглутинативен тип език - турския (в българските му варианти). Този материал от различни по тип езици дава възможност да се хвърли светлина върху хрематонимията и от гледна точка на общото и индоевропейското езикознание. При тази "амбициозна" програма бяха събрани над 2000 имена на различни играчки от 15 селища в Източна България. Разнообразието е толкова голямо, че само класификацията според денотата би изчерпала обичайния за една статия обем. Затова тук се ограничавам с описанието на имената на най-често срещаните играчки -

куклите хора, които са половината от събраните хрематоними. Освен това те са сред най-древните предмети, заобикаляли човека, а по-късно са първите театрални персонажи. Въпреки че днес те все повече са измествани от механизирани играчки, а отскоро и от тамагочита, мястото им в живота на детето (а понякога и на възрастните) е трайно и винаги запазено.

Вече стана дума, че названията на играчките се дават от различни поколения хора, една част от които са производителите. (Тук изключвам децата като майстори на играчки, защото фактът, че те са предназначени за самите тях ни изправя пред друга ситуация.) От своя страна, производителите също са няколко групи: художници приложници, автори на ограничен брой ръчно изработени колекции и дизайнери на кукли за масово фабрично производство. Вносителите и дистрибуторите на импортна стока са отделна група, защото те са мотивирани единствено от модата и рекламата и отношението им към названията на играчките е по-скоро инстинктивно и стихийно, отколкото специално осъзнато. Без съмнение подчертан интерес към имената на куклите имат двете групи автори, особено професионалистите майстори на играчки ръчна направа. Естествено е при тях да преобладават имена, свързани с българската национална традиция, като **Албена , Румяна, Лиляна, Златка златното момиче, Баба Цоцолана, Пижо** и **Пенда** и др. Единствен случай срещнах на название абревиатура: **Паки** от първите срички на умалените имена на децата на автора - **Пани** (< Панайот) и **Кики** (< Кирил). Имената на кукли от масовото производство носят печата на модата и са преобладаващо чужди по произход, задължително неславянски, като най-фреквентното име в цял свят - **Барби, Гизела, Дейзи, Инди, Кати, Кен/т/, Миранда, Рикардо, Санди, Сузана // Сюзан, Фиона, Уенди**. Някои от куклите имат откровено рекламно име, например **Памела Андерсън**, а други пък са прекалено наивни, като образуваните от апелативи сложни названия с напълно излишния повтарящ се първи компонент прилагателното ***малък***, например **Малката балерина, Малкият каубой, Малкият коминочистач, Малкият моряк, Малката цветарка**. От гледна точка на езиковата политика тези имена поне имат български облик, докато повечето вносни играчки се продават с “етимологичните” си имена, например неразбираемото за малките деца **Страйкър** ‘*мъж, който размахва палка и залага бомби*‘ , както и **Супермен**, съдейки по тълкуването, дадено от децата: ‘*добрият чичко, който винаги помага на хората*’. Интернационализацията в този тип номинация е изтласкала български имена, като **Сърдитка** с прозрачна мотивираща основа (куклата представлява момиче със сърдита гримаса).

Имената на кукли, измислени от деца, се отличават с извънредно голямо разнообразие. Все пак въз основа на най-важната им особеност - характера на мотивацията - те могат да бъдат обобщени в *две групи*, показващи основните тенденции във всеки език - центростремителност и центробежност. Естествено е да преобладават имената, свързани с традицията.

1. Образувани от антропоними названия, свързани с ***етническата принадлежност*** на социалната среда, като бълг. **Биляна**, пол. **Хелена**, тур. **Гамзе**, циг. **Джалма**.

2. Хрематоними, означаващи ***портретна характеристика и външен облик***, тоест свързани с физическите особености на човека. Номинацията е резултат от употребата на:

○ антропоними: бълг. **/Барби/ Мими** ‘*с дълга коса*’, пол. **Агата** ‘*с рижа коса*’, тур. **Гюлсум** ‘*красива*’, които препращат към първата група.

○ деривати от различни класове думи: **Сребринка** ‘*има сребриста коси*’ , **Елегантната Бети**, **Хубавелка** ‘*защото е красива и има дълги руси коси*’, **Златушка** ‘*кукла с руса коса, с жълти дрехи, обувки и аксесоари*’, **Червенушка** ‘*с червени дрехи и обувки*’, **Звезданка** ‘*с тъмносиня рокля на малки жълти звездички*’, **Големанко** ‘*висок, голям*’, **Великанчо** ‘*много голям*’, **Малечко, Палечко, Малчо, Палчо, Белобрадко, Дългобрадко, Дългокрачко, Късокракчо, Кривокрачко, Еднорьчко, Синеочко, Кьорчо, Грозльо, Плашилко** ‘*куклата е грозна и плаши децата*’, **Зъбатка** ‘*има два големи зъба*’, **Чипо** ‘*с чипо носле*’, **Рошльо, Рошла, Боклукчо** ‘*с изпокъсани дрешки и разчорлена коса; децата не играят вече с него и той е за изхвърляне (на боклука)*’, **Бърборана** ‘*говоряща кукла, повтаряща едни и същи думи*’. От полските примери интересни са хрематоними, като **Камила** ‘*куклата е гърбава*’, **Нюнинка** ‘*съвсем малка*’, **Роза** ‘*с червена дреха*’, **Червенноско** ‘*с голям червен нос*’.

В първата група имена, свързана с обкръжението на детето, преобладават хрематонимите, образувани от антропоними. Примери, като **Бебитата** ‘*общо название за всички кукли*’, **Джуджето Краси** ‘*детето е кръстило куклата на себе си, защото мисли, че винаги ще е* *малко'*, **Шивачката Диди** *'момичещето е кръстило куклата на себе си, защото иска да стане шивачка'*, **Мама Мими, Непослушната Ани** *'детето я е кръстило на себе си, защото не иска да яде с лъжичка, а само от биберон'* са изключения и показват, че семантичният им признак не е еднозначен, тоест част от хрематонимите могат да се разглеждат като смесени.

Във втората група разнообразието на мотивиращите основи е много голямо. Убедена съм, че това се дължи на социалния опит на детето. Колкото то е по-голямо и съответно по-образовано, по-информирано и с по-широки контакти, толкова по-често се появяват хрематоними деривати с прозрачна семантика, изчистена от многозначност, разкриваща етническата и социокултурната принадлежност на подрастващия. Ще посоча само 3 примера.

1. Хрематонимът **Булка** се среща само при много малки деца със значенията: *'кукла с бяла булченска рокля'* и с допълнителна мотивация *'момичещето мечтае да облече бялата булчинска рокля'*.

2. Селско дете на 4 години нарича куклата си **Опашатка**, защото тя има дълга (кестенява) коса, завързана на опашка. В българския език думата *Опашатка*, извадена от контекста, при асоциативен експеримент се възприема само като зооним. Детето познава домашните животни, но няма достатъчно езикова информация и образува дума, която можем да причислим към омонимите. Налице е нежелан ефект.

3. Момиче от полско-българско семейство, живеещо в голям град (Варна) и на възраст 7 години кръщава куклата си **Елиза**, защото детето се учи да свири на пиано Бетовеновата "Fьг Elize".

По-високата езикова култура на децата подпомага фантазията им да сътворява интересни хрематоними, в които прозират определени словообразователни типове.

Към названията, свързани с традицията, се отнасят и такива интересни групи хрематоними, чиято мотивираща основа показва:

- ***характеристика на лице***: **Вироглавчо, Мечтателко, Пакостника, Палавчо, Ревла, Ревльо, Симпатяга, Сладуранчо, Смехоранчо, Сърдитко**.
- ***етническа и расова принадлежност***:
  - ☑ руски кукли: **Аля, Аня, Даша, Лиля, Люда, Маруся, Маша;**
  - ☑ полска: **Ивона** *'кукла с българска носия'*;

  - ☑ немски: **Малтица, Хилда**;
  - ☑ английска: **Том**;
  - ☑ латиноамериканец: **Малкият мексиканец** *'куклата има мексиканска шапка'*;
  - ☑ негри: **Арабика, Негърче, Негърчето Боби, Санди**;
  - ☑ индианци: **Бети, Винету, Инди, Индианец, Лесли**;
  - ☑ извънземни: **Марсианец**
- ***социална роля*** - най-често ***професия***: **Боцко** *'лекар'*, **Гошо войника, Добрият горски, Добрият чичо доктор, Игрушка 'балерина', Малкият рибар, Морският готвач, Пирата, Полицаят Теди, Хари чистача** *'коминочистач'*, **Чичо доктор, Цървулко, Юнакът космонавт** и др. Полските кукли се наричат: **Чичо доктор, Хелена** *'облечена като доктор'*, **Олдиш** *'краварка'*.
- ***фолклорни герои***: **Баба вещица, Баба Марта, Баба Яга, Брадатко, Добрата фея, Коледарче.**
- ***приказни герои*** - от български и чужди приказки: **Дядо Мраз, Снежанка; Аладин, Малката русалка, Спящата красавица, Червената шапчица**. Полската кукла се казва **Марта**. В тази група навлизат все по-широко имена от модерните приказки, като **Алиса, Бялата царица, Принцеса Мермайд, Черната царица.**

Без съмнение тази група хрематоними е пропусклива за интернационални имена. Тя е система, отворена към новото, и в този смисъл може да се разглежда като преходна към втората основна група имена на кукли, илюстрираща тенденцията към центробежност, към новото. Децата много бързо реагират на промените в живота, на новите реалии, на модата и за съжаление понякога са неволна жертва на масовата култура, която ни залива отвсякъде. Тук могат да бъдат обособени групи, мотивирани от ***две групи антропоними***:

○ от репертоара на киното и телевизията, особено от сериалите: **Арабела, Барни, Батман, Бети, Джон Смит, Зоро, Касандра, Макс, Мая, Покахонтас, Розалия, Смърфиета, Фред** и др. Куклите на полячетата носят имената: **Алек** < Арлекино, **Емануела, Розамунда, Чеслав**;

○ на телевизионни и попзвезди, артисти, певци, спортисти, фотомодели с голяма популярност: **Виктория** (от "Spice girls"), **Гери,**

Глория, (lady) **Даяна, Ема, Ива, Лара, Маноела, Мел Би, Мел Си, Мирела, Памела** (Anderson), **Роси** (Кирилова), **Синди** и др.

Все пак има и една група имена, които са мотивирани според ***естетическата им функция*** - "защото името е красиво и ми харесва". "Красиви" имена са: **Александра, Ани, Джозефина, Катя, Силвена, Симон** (мъжко име). За полските деца това са имена, като **Едуард, Марселина, Миранда, Натали**.

ИЗСЛЕДВАНИ СЕЛИЩА

1. Варна
2. Нови пазар
3. Сливен
4. Търговище
5. Шумен
6. Ямбол
7. с. Баячево, Търговищко
8. с. Голяма вода, Разградско
9. с. Иглика, Шуменско
10. с. Кралево, Търговищко
11. с. Лиляк, Търговищко
12. с. Памукчи, Варненско
13. с. Певец, Търговищко
14. с. Стража, Търговищко
15. с. Хърсово, Разградско

СЪКРАЩЕНИЯ

бълг. - български език
пол. - полски език
тур. - турски език
циг. - цигански език

ВРЪЗКА МЕЖДУ ЧАСОВЕТЕ ПО ПИСМЕНИ УПРАЖНЕНИЯ И ПРАКТИЧЕСКА ГРАМАТИКА НА АНГЛИЙСКИ ЕЗИК

Златко Тодоров (Шумен)

Една от причините за търсене на връзка между часовете по писмени упражнения и практическа граматика за студенти от специалност "Английска филология", както и на студенти, изучаващи английски език като втори чужд език (напр. от специалността "Немска филология") е, че в последно време интересът към проблемите на езика, засягащи многообразието на неговите функции, все повече се повишава. Общоприетите норми и система на езика се сравнява с характерните за различните сфери на общуване подсистеми, наречени функционални стилове и диалекти, а елементите на езика се разглеждат от гледна точка на способността им да изразяват и предизвикват емоции, допълнителни асоциации и оценки. Освен това, нивото на английски език на приетите кандидати е различно, а съответно и знанията им по граматика.

Обикновено в часовете по писмени упражнения се правят диктовки и преводи от български на английски език. При проверка на диктовките се отчитат и разясняват по-особените думи и изрази, техния правопис, значение и употреба във връзка с контекста, в който се появяват. В часовете по практическа граматика, особено в първи курс, наред с граматическите категории и специфичните за английски език особености, се въвеждат определени термини и понятия, които спомагат за задълбочаване на познанията по английски език. Това се налага и поради факта, че студентите от Английска филология са бъдещи преподаватели и у тях трябва да се изграждат умения и навици за представяне на езикови явления на английски език, нещо, което не са правили досега. В процеса на работа се правят и съпоставки между чуждия и родния език във връзка с изясняването на някои граматични проблеми.

На основата на познат материал, т.е. граматичните времена, се представя незначителна част от терминологията. Дава се възможност за систематизиране на изученото още от училище, от курсове или самостоятелна подготовка, относно дефиниции, образуване, по-общи и по-специфични употреби и др. Всички граматични явления се обясняват на ниво текст, нещо, което много рядко се среща в учебниците по английска граматика.

След като студентите вече са навлезли в проблематиката на двата компонента от курса по практически английски език, може да се премине към интегриране на дейностите.

Една от първите комплексни задачи е, след като са направили диктовката, студентите да определят всички глаголни времена и да обяснят конкретната им употреба в текста. На един по-нататъшен етап диктовката може да се диктува с времената, поставени в инфинитив в скоби, като задачата е да се разкрият скобите.

В съпоставителен план винаги може да се прави сравнение в използването на различните времена, а по-нататък и при разглеждането на друг граматичен материал. Това се осъществява много лесно, тъй като един от компонентите в часовете по писмени упражнения е превод от английски на български език.

При изучаването на елиптични конструкции и на различните начини на заместване на сказуемото в изречението (предиката), с цел избягване на повторения, наред с художествените текстове, за диктовки могат да служат рекламни текстове от английски вестници и списания, тъй като по този начин студентите се запознават не само с различни типове текстове от различни жанрове, но и с най-разнообразни начини на поднасяне на информацията. В случая, в споменатите материали, използваният език е подчинен на така наречената "граматика на малките текстове" (вж. Халидей 1985: 372-3) и е с много изпуснати елементи в повърхнинната структура. Една от задачите може да бъде да се разширят текстовете, като се попълнят, заместят или възстановят елиптичните части. Например, в много вестникарски текстове, и особено в рекламите, се среща "clipped infinitive", както в реклама за отказване на тютюнопушенето, където този вид конструкция присъства още в заглавието: I could give up smoking tomorrow if I wanted to (News of the World, 31.12.1989г.), където "if I wanted to" = "if I wanted to give up smoking".

Поради изискването за компресиране на информацията във вестникарските текстове, в тях често се използва глаголна субституция, както например в следното кратко съобщение:

> In the time spirit of '92, Alcatel will be supporting the Albertville Winter Olympic Games, the Barcelona Summer Olympic Games and Universal Expo '92 in Seville. These events will bring together millions of people from all over Europe and the World. Which is exactly what Alcatel does... (The European, април 1991)

"Does" в последното изречение замества "brings together".

Рекламни текстове, използвани за диктовки, могат да служат и за проверка на правилната интерпретация на употребата на някои времена, например на сегашно просто време. Тъй като тези текстове принадлежат на публицистичния жанр, и са от аргументативния тип текстове, преводът им доста често затруднява обучаемите и е желателно да се избягва в начален стадий на обучение, но използването на такъв тип текстове е много уместно, като се има предвид, че са автентични и се доближават максимално до реалните ситуации във всекидневния живот.

Членуването и предлозите в английски език винаги са представлявали трудност при българите, изучаващи този език. По тази причина на студентите могат да се правят диктовки с попълване на липсващите предлози и членове. Рекламните текстове са много добър източник, защото в тях тези части на речта в повечето случаи липсват, както в заглавните конструкции, така и в основния корпус. Например:

English couple offers B&B type accommodation plus Airport Service... =
An English couple offers **a** B&B type **of** accommodation plus **an** Airport Service... (Rio de Janeiro?, Daily Telegraph Weekend, 9.09.1989)
Sale now on = **The** sale is **from** now on
(Never judge a sofa by its cover; The Times, 16.08.1989)

Това са само част от възможностите за осъществяване на пряка връзка и интеграция на работата по двете направления. По подобен начин могат да се обединят часовете по четене с разбиране и превод, лексика и писмени упражнения, четене с разбиране и граматика, особено като се има предвид фактът, че се работи по учебни системи, целта на които е да свържат всички компоненти при обучението по чужд език. Всичко това води до възможността за комплексно разглеждане и обсъждане на даден текст.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Халидей, М. А. К. 1985. ***M. A. K. Halliday.*** *An Introduction to Functional Grammar.* London: Edward Arnold Ltd.

ФИЛОСОФИЯТА НА ИСТОРИЯТА В ПОЕМАТА “ГОРСКИ ПЪТНИК” НА Г.С. РАКОВСКИ

Страшимир Цанов (Шумен)

Българското Възраждане започва с една история – “История славянобългарска” на Пансий Хилендарски. Във всичките си етапи то носи историята в себе си, използва я като идеологически инструмент за патриотично въздействие. Българските възрожденци аргументират необходимостта от духовно възраждане на народа и политическо освобождение на отечеството със славата на миналото, слава, която те откриват чрез изучаването на историята. Историята на България се отпраща като идеологическо послание към народните маси не само чрез тиражирането на учебникарска и научно-популярна литература от рода на “Царственик или история болгарская” (1844 г.) на Христаки Павлович (първа печатна версия на Паисиевата история) и «Няколко речи о Асеню първому, великому царю българскому, и сину му Асеню второму» (1858 г.) на Г.С. Раковски. Знанието за средновековната епоха се вгражда като едновременно носталгичен и патетичен субстрат и в патриотичната художествена словесност. И този субстрат е същностна характеристика на възрожденския литературен дискурс през всички етапи на неговото развитие – от стихотворението на Димитър Попски «Ода на Софроний» (1813 г.) до завършената през 1873 г. трилогия на Л.Каравелов за падането на България под турско иго («Отмъщение», «После отмъщението», «Тука му е краят»). Почти няма значим автор от първите три четвърти на XIX век/1/, който да не обръща поглед към миналото, търсейки в него основание за национална гордост или поука. Културният и военно-политическият блясък на българската средновековна държава вдъхва вяра на българите от епохата на Възраждането, че могат да бъдат пак каквито са били («да бъдем пак каквито бяхме» – “Стани, стани, юнак балкански” на Добри Чинтулов). Въздействено-идеологизиращата сила на литературата, която използва исторически сюжети и мотиви, е изключителна: драмите на Добри Войников повдигат националното самочувствие, песента на Йоаким Груев «Поискал гордий Никифор» се смята за българска марсилеза...

В разнопосочното (научно, публицистично и художествено) творчество на родоначалника на българската национално-освободителна идеология през Възраждането Г.С. Раковски («пръв водач на националната революция»/2/) **историята изпълнява важни идеологически функции.** Тя винаги е представяна с оглед конкретните цели на освободителната борба, - независимо дали присъства като научен дискурс (книгата «Няколко речи о Асеню първому, великому царю българскому, и сину му Асеню второму»), или е мотив в художествена творба. Раковски постига идеологическото актуализиране на миналото, от една страна като «увеличава светлите, и премълчава или смалява «тъмните» страни в историческото живеене на етноса”/3/, а от друга, - като «припознава в авторитетното чуждо забравеното свое»/4/. Механизмите на тази актуализация не са сложни, но са реторически ефективни. Те обаче не са обект на интерпретация от настоящия текст, който има за цел на основата на един ограничен по обем, но с кодово значение, фрагмент от поемата “Горски пътник” да вникне в модела, по който Раковски философизира историята, разбирана като динамика на битието на народите и обществата.

Раковски е в духа на представите за историята (като писмен разказ за миналото или наука), които господстват в Европа от времето на края на Римската империя чак до началото на XX в. Историята се възприема не само като описателно, но и като сотерическо знание. Тя показва на обществото спасителен път/5/. Специално при Раковски спасителният път, който познанието на миналото сочи на народа, е пътят на борбата за свобода. И в това отношение разликата между «историците» отец Паисий и Г.С. Раковски е само по линията импликация – експликация. Със своя разказ за славното минало хилендарският монах внушава и вяра във възстановяването на българската държава , а Раковски пряко и категорично заявява с всичките възможни дискурси на Възраждането (научни, публицистични, художествени) това, което Чинтулов събира в един-единствен стих – «да бъдем пак каквито бяхме».

Моделите, чрез които Раковски представя в своите творби родната история, носят реторико-идеологически характер. Те изцяло са подчинени на целта да се въздейства върху патриотичното съзнание на народа. Смисълът на миналото се тълкува с оглед потребностите на съвременната епоха, фактите не се фалшифицират, но от тях се акцентират тези, които могат да повдигнат националното самочувствие. Пропита изцяло от настоящето и устремена към бъдещето, гледната точка за миналото се утвърждава чрез сблъска с противоречащи ѝ позиции, с други обяснения на миналото. Така е във финала на «Горски пътник», който е обект на изследователския ни интерес.

Поемата завършва със среща на четата с трима селяни-старци. Пред тях войводата (главният герой на творбата) излага своето революционно кредо и отправя призив за борба, носещ определено символен характер (т.е. обръщението посредством конкретните адресати е насочено към народа въобще):

Радостно кръв моя ще пролея
до следня капка за отечества!
Не ща в мъчителство да живея,
стидно е мне иго губителства!
<...>

Бедни ви, в села как живейте
в тая размирна тежка година,
доколе робство ще да теглите?
Веке не ли в'от мъки дотягна!

В духа на реторичната поетика на поемата един от старците взима думата. Изказването му заема 18 строфи (72 стиха) и представлява подробно описание на народните тегла. Посочени са враговете, - турци, гръцки владици, български старейшини, които сътрудничат на османската власт. Детайлно и образно е разказано за страданията на поробените българи. Словото на стареца завършва с посочване на **първопричината** на робството:

Божий гняв нападнал на нас,
за наши негли тежки грехове.
Горша не е бивала напас,
давят ни человеци зверюве!

Чрез тези думи в поемата (посредством една битово-сюжетна ситуация) се включва разбиране за причинно-следствената логика на историята, което има провиденциалистко-религиозен характер. Нищо не става без Божията воля и България е покорена заради греховете на българите, както страданията на евреите в Библията се обясняват с измяната на Завета, който те сключват с Бог. Такова «философизиране» на историята в произведението съвсем не е плод на художественотворческия «произвол» на автора. Думите на стареца са внушени като гледна точка на народа, те са израз на етноколективното схващане за турското иго като божие наказание за допуснатата в миналото греховност на обществото. Християнското съзнание на българите не може да приеме, че Бог ги е оставил в ръцете на друговерците от незаинтересованост към тяхната съдба. Бог е всемогъщ и справедлив, следователно робството на цял един народ не може да бъде нищо друго освен наказание за греховност, обхванала цялото общество. За християнското съзнание, ако социалният живот на цяла една държава оскверни нормите на християнския морал, това означава, че тази държава не заслужава свободата, дадена и от Бог. Започнали да живеят по нехристиянски българите трябва да бъдат покорени от нехристияни и така да платят своя исторически грях. Такова схващане за робството като божие наказание присъства във фолклора. Особено показателна е една народна песен. Според нея българите молят Бога за помощ срещу турците, но Бог ги оставя в ръцете на друговерците заради упадъка на вярата им, заради тяхното оскърбително отношение към християнските светини/6/

Думите на стареца от «Горски пътник» проектират в себе си българското колективно съзнание за логиката на историческата съдба. На това съзнание опонира Раковски чрез своя герой-резоньор – войводата. Във второто си обръщение към селяните той перифрастично цитира Евангелието:

Често му казва он: «Султаново
дайте султану! Богу богово!
Кой докрай търпи, ще се спаси,
царство небесно ще се сподоби!»

Неслучайно думите (наставление към робите-българи) са приписани на гръцки духовник, неслучайно **кесарят** от Христовото слово (Мат. 22:21) **е заменен със султана. Религиозната мъдрост сама по себе си не се отрича, а се тълкува**. Всъщност текстът внушава, че всяка религиозна истина може да бъде разбирана правилно или неправилно в зависимост от това кой в какъв светогледен или идеологически контекст я помества. В разбирането на войводата да се отдаде султановото на султана означава борба с властта на турския падишах. И това е логично. Библейската мъдрост означава, като дълбинен смисъл,че **не трябва да се смесва** отношението към Бога (небесния цар) с това към земния, социалния владетел. Отношението към кесаря (или султана) може да бъде подчинение, но може да бъде и борба. И ако за Христос, чието царство «не е от този свят» (Иоан 18:36), въоръжената борба не е средство за промяна на битието човешко, за патриота Раковски бунтът е единственият начин да се промени битието българско. И е нормално този бунт да търси онтологично-екзистенциалното си оправдание в съпричастността си с Христовото разпятие и Христовото възкресение. Войводата характеризира цитирането на божието слово от гръцките владици като тенденциозно, целящо да поддържа турското иго, да обуздава свободолюбивите пориви на българите:

Хитри владици речи Христови
в користна полз' употребляват!
Книжници фарисеи лукави
горше от турци г'угнетават!

Веднага след като апофатически атакува идеологическото присъствие на Фенерската патриаршия в българските земи, резоньорът на Раковски се обявява срещу етно-културната «философия на историята». Той не приема падането под турско робство като божие наказание за греховността на цял един народ. Причините се търсят не във връзката човешко – божествено, а само в сферата на човешкото, разбирано като социално, държавно битие на народите. Отговорността за робството пак е на самите българи, но тя е ситуирана в едно по-низше измерение – династичните междуусобици през XIV век. Фактически това, което във фолклора народното съзнание конципира като **исторически грях** пред Бога, Раковски заменя в «Горски пътник» с **историческа грешка** пред самите себе си:

Нити за тежки теглим грехове!
Люти раздори, вътрешна мълва
робство докара в толко векове,
кто несъгласие злобн' изблъва!

Естествено е да си зададем въпроса какъв смисъл има в тази замяна, в тази полемика на Раковски с един устойчиво формиран колективно-психологически модел, чрез който българският народ си обяснява собствената историчка съдба. Сам по себе си този модел не пречи на създаването на революционни настроения. Напротив, дълбоко религиозен (съкровено, а не външно-демонстративно), българинът от епохата на Възраждането отъждествява своята историческа кауза с висшите ценности на Светото писание. Затова **един път приел, че робството е божие наказание за грехове, той логично се насочва към борбата-саможертва като изкупление на греховността**. Такова философизиране на психологията на възрожденския българин откриваме

в една следвъзрожденска творба за Априлското въстание – поемата «Кървава песен» на Пенчо Славейков.

За да си обясним защо Г. Раковски отрича правомерността на «народната философия» на историята, не е достатъчно да изтъкнем стремежа към обективност и истинност, който авторът проявява не само в своите исторически съчинения, а и в кореспондиращите с тях художествени творби.

Необходимо е да вземем предвид, и то на първо място, «неистовият», екзалтираният патриотизъм на идеолога Раковски (а той е идеолог във всичко, което пише, и във всичко, което прави през бурния си живот – неповторимо съчетание на духовно извисяване и приключение). За Раковски (за разлика от К. Маркс) не битието определя съзнанието, а обратно – съзнанието определя битието. Успешна национално-освободителна революция е възможна само при условие, че нацията има самосъзнание и високо самочувствие. Затова естествено е по-добре да се смята, че **народът е сгрешил, а не е съгрешил** през XIV век, когато са нахлули турските орди. **Съзнанието за историческа грешка неизмеримо по-малко може да накърни самосъзнанието за собствено достойнство от съзнанието за светотатство**. Разбира се, трябва да имаме предвид още и това, че Раковски е с модерно за своята епоха историческо мислене (за разлика от отец Паисий).

Отричайки пряката Божия намеса в съдбата на българския народ, Раковски съвсем не е в руслото на деизма, смятащ, че един трансцендентен Бог е сътворил вселената, а после я е оставил сама на себе си. Раковски е мислител с християнско-теистичен светоглед./7/. За него Бог е освен първопричина на битието и абсолютна личност, с която човек е в постоянна връзка. Във философията си на историята той актуализира един от същностните принципи на християнската религия - утвърждаването на свободната воля на човека (респективно на народа). Имайки свободната воля да избере борбата за свобода пред робското послушание, народът става достоен за Божията любов и може да се уповава на Божията подкрепа. И той се уповава: убедени от войводата, че народът някога е **сгрешил, а не съгрешил**, старците от «Горски пътник» призовават Божията закрила за революционерите.

Фактически у Раковски откриваме едно прагматично (не в лошия смисъл на думата), **идеологизирано отношение към християнската религия и, респективно, към народно-християнските идеи за историята. Ценностите на Свещеното писание се възприемат и**

актуализират така, че тяхното битие в националното съзнание да бъде мощен фактор в освободителната борба. За революционните деятели, продължители на Раковски, християнската вяра е безспорен светогледен фундамент на национално-осободителната идея. Но в сътнасянето между двете първична е освободителната идея (както при Раковски, техния учител), защото Каравелов, Левски (въпреки монашеския си сан) и Бенковски не са църковници, а революционери. Затова, когато политиката на църквата (или на отделни нейни архиереи) влиза в противоречие с идеите за национална свобода, идеолозите на революционната борба просто **отделят вярата от църквата**, за да могат да продължат хармоничното си светогледно-психологическо съ-битие вярата в Бога и идеята за освобождение на народа.

БЕЛЕЖКИ:

1. Голямото изключение е Христо Ботев, който в своята статия «Народът вчера, днес и утре» (бр. 1 и бр. 2 на в. «Дума на българските емигранти», 1871 г.) пише: «Метнете поглед върх историята на българското царство от Бориса дору до подпаданието му под турците, и ще видите, че всичкото историко-политическо преминало на наша народ е било току-речи чисто византийско <...>"

2. ***Генчев, Н.*** Българско възраждане. С., 1988, с. 332

3. ***Станева, К.*** Апология на българското. Творчеството на Георги Раковски. С., 1996, с. 183.

4. ***Станева, К.*** Цит. Съч., с.178

5. Вж. ***Бойцов, М. А.*** Вперед, к Геродоту! – В: Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999, с. 17 – 41.

6. Вж. Българско народно творчество в дванадесет тома.Т. 3. Исторически песни. С., 1961, с.145-146.

7. За християнския светоглед на Раковски са показателни следните негови разсъждения: "Това течение природно за вещественная дела Създател настанил, а за нравствени дела разумний человек в същий път шествува, и така в дивни и чудни успехи достигва."(Архив на Г. С. Раковски. Т. 1, С., 1952, с. 52) <...> "Бог е създал человек истинна по налик и на другия животни, но дарил го е изрядное онова качество разума, и с естественая в него промисленост, коя го отличава от скотовете." (Пак там, с.135)

БИБЛЕЙСКИ РЕМИНИСЦЕНЦИИ И ЦИТАТИ В ПОВЕСТИ НА ИЛ. Р. БЛЪСКОВ

Виолета Цончева (Шумен)

Без да претендирам за изчерпателност и строго осъществена систематика, ще се опитам да набележа основните форми, в които Илия Р. Блъсков, като белетрист, прибягва до текста на Свещеното писание. Може би още тук е мястото да подчертая, че позоваванията на усилията при него не са плод на стриктно правени справки. В ред от случаите попадаме на неточности, но това не би трябвало да ни изненадва, защото именно в този си вид пластът на библейското "чуждо слово" в повестите на Илия Блъсков подсказва, че е резултат не на преднамерено и самоцелно цитатничество, а на дълбоко залегнал личен духовно-интелектуален опит. Илия Блъсков го носи в себе си, чрез него изразява същността си.

За християнина с ореол на сакралност са обвеяни Библията и Евангелието. Често Илия Блъсков прибягва до образи, моменти и ситуации от Светото писание. С цитати от там или с препратки към него е преизпълнена и речта на белетриста и на неговите герои. След уточняване на примерите, можем да останем силно изненадани от проникновеното познаване на библейския текст.

Що се отнася до това как и до каква степен в изявите си на белетрист Блъсков достига света на Библията, как и доколко "чуждото слово" тръгващо оттам да обогатява представения свят в "Изгубена Станка" (1865) и в "Злочеста Кръстинка" (1870), картината е същевременно богата на примери и сложна.

Библейските цитати в посочените белетристични творби могат да се разделят най-общо в три групи в зависимост от начина на предаване:

I. Дословно предадени в цялостен вид цитати;

II. Перифразирани цитати;

III. Скрити цитати, т.е. на базата на алюзии между повестта и Светото писание.

В повестта "Изгубена Станка" силно се налагат асоциациите за връзка с Библията. Тук изходната точка на действието е семейството.

Сюжетното разгръщане начева от къщата на дядо Иван и се движи от усилията на положителните герои, насочени към възстановяване на цялостта на семейството. Цялост, която бива нарушена не от протичащите в самото семейство процеси, както е при по-късните повести на Блъсков "Злочеста Кръстинка" и "Пиян баща убиец на децата си", а от появяващите се отвън враждебни сили.[1]

Илия Блъсков ни представя едно подредено и запълнено с географски ориентири пространство, в чийто център е разположен Дядо-Ивановият дом, след което той фокусира този дом и семейството, което го обитава, т.е. тук основната митологема е родът. В културата на Българското възраждане родът е натоварен с максимална сакралност. В Библията думата "род" означава или "поколение" в смисъл лицата живеещи в една епоха, съвременниците, или редуването на поколенията, свързани във времето с общ произход - семеен или расов.[2] В Свещеното писание, с тази дума се подчертава близостта между хората, както в благословението, така и в греха, от Адам до Христос и до края на света.[3] Всеки човек се ражда в своя род и това се отбелязва в родословните списъци **(Битие, гл. 5, стих 1; гл. 11, стих 10; Първа книга Паралипоменон, гл. 1-9).**

В четвърта глава "Тъжовни минути" Блъсков рисува реакциите на героите, породени от надвисналата за семейната цялост заплаха. Селото Таш-Авлъ е разположено така, че се намира на пътя на бягащите от руските войски татари, които "дето намирали млади и хубави моми и булки, грабели и ги подбирали с тях си"[4]. Речта на персонажа е богато нюансирана от Писанието. Усеща се безпомощността на дядо Иван: "Жена, страшни години дочакахме! Този бой, дето се е подигнал сега, много майки ще разплаче, много ще къщи да запусти; проклета черна земя, много ще хорица да погълне; тя вече е зинала и пред нас. Гняв божий скоро и на нашите глави ще се излее" (с. 18). Тук е възпроизведено словото от Псалтира: "и гняв Божий дойде върху тях" **(Псалом 77, стих 31).**

Обгърната от тревога е и старата жена, баба Рада:
"... Днес пък се научих, че от всяка къща хората се готвят да бягат, ами ние къде ще се денем и какво ще правим с два вола, като и Василя го още няма с колата? Но и той, бог знае, дали е жив ... днес са четиринайсет дена, откак е отишъл на Варна, и още го няма! Зле, та зле ... Боже, боже, пустата ни злочеста глава и туй ли ще има да види" (с. 20). Безусловна е препратката към Псалтира във връзка с всеопределящата сила на Всевишния: "защото Той рече и всичко стана; Той заповяда - и всичко се яви **(Псалом 32, стих 9)**. Същевременно се налага внушението и на друг библейски текст и неговият моралистичен заряд: "бъдете радостни в надеждата; в скръбта бивайте търпеливи, в молитвата постоянни; **"Послание до Римляни, гл. 12, стих 12)**.

Като желание за успокоение и надежда идва обръщението на дядо Иван: "Деца, вие недейте тъжи. Добър е господ; той ще си има еня и за нас, горките" (с. 20). Конструкцията "Добър е господ" няма точно съответствие в Библията, но чрез семантиката си е аналог на текста от апостол Иаков "с кротост приемайте насаденото слово, което може да спаси душите Ви" **(Сборно послание на св. ап. Иаков, гл. 1, стих 21)** или на псалмопевното внушение "ще бъде милосърден към бедния и сиромаха и ще спаси душите на бедните" **(Псалтир, Псалом 71, стих 12-13).**

Агиографският (евангелски) модел на поведение не изоставя героя за миг. Все така благочестив, като житийните персонажи, дори след отвличането на Станка и Неда, старецът съветва: "Пазете се сега, дано не погубим и душата си. Деца, грешни сме били пред бога! Да умием греховете си с проливането на нашата кръв" (с. 24). Всъщност Блъсков по своеобразен начин следва утвърдените от благовестието постулати: "Който е запазил душата си, ще я изгуби, а който е изгубил душата си заради Мене, ще я запази" **(Евангелие от Матея, гл. 10, стих 39, срв. също Марко, гл. 8, стих 34-36; Лука, гл. 9, стих 23-24)**. Те са доразвити и в апостолската дейност. Учениците на Спасителя проповядват, че вечен живот ще имат само онези, които постоянно живеят в и чрез добри дела **(срв. напр. Римляни, гл. 2, стих 7)**. Ситуацията по косвен път асоциира и с библейския текст за прошката на греховете: "И като взе чашата и благодари, даде им и рече: пийте от нея всички: защото това е “Моята кръв на новия завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на греховете” **(Евангелие от Матея, гл. 26, стих 27-28)**.

---

[1] ***Налбантова, Елена***. Прозата на Илия Блъсков между високата и популярната литература. Шумен, 1999. с. 71.

[2] Словарь библейского богословия. Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. Bruxelles-Belgiq. 1990.

[3] Пак там.

[4] ***Блъсков, Илия Р***. Повествования за възрожденското време. Избрани творби. С., 1985. с. 19.

Емоционалността, умилението, сълзите са човешка реакция при съпреживяване на дадено събитие. След всяка просба от молитва, хората правят дълбок поклон до земята. Тялото участва в молитвата на душата така, както и душата се моли не извън, а вътре в своето тяло. По този начин поклоните до земята на дядо Иван се явяват знак на покаяние и смирение, на поклонение и послушание. Представената ни от Блъсков ситуация по косвен път асоциира с библейския текст: “ще Ме потърсите и ще ме намерите, ако Ме потърсите от все сърце” **(Книга на пророк Иеремия, гл. 29, стих 13)**. Като че ли тези действия повтарящи установения от традицията ред са условието за по-нататъшна сполука.

Има обаче моменти, когато дядо Иван се чувства безпомощен и умолява да бъдат прекъснати страданията му: “Боже, не стига ли толкова наказание ... Прибери, прибери вече една душа да не тъжи на света ...” (с. 70). Актуализирано е словото на ап. Павел: “не презирай наказанието от Господа и не отпадай духом, когато те изобличава” **(Послание до евреите, гл. 12, стих 5)**, но е потърсена и връзка с Псалтира, защото псалмите са най-добрия и най-верен израз на човешката молитва, разкаяние, поклонение и хвала: “потресена ми е силно душата; а Ти Господи докога? Обърни се Господи, избави душата ми, спаси ме поради милостта си” **(Псалом 6, стих 4-5)**.

На здравата обвързаност на героите със семейните отношения, показано в модела на Дядо-Ивановото домородство е противопоставена липсата на семейство при татарите. А това, че те носят опустошение и смърт актуализира посланието на ап. Павел: “всеки ... ще получи от Господа според доброто, което извърши” **(Послание до Ефесяни, гл. 6, стих 8)**.

Всъщност усилията на Илия Блъсков са насочени към възстановяването на родовия космос, на разрушеното семейство и може би не е случаен фактът, че завършва повестта си не с освобождението, а със сватбата на Петър и Станка. Сакрален за сюжета е не само актът на освобождаване, но и съединяване, на създаване на ново семейство, на установяването му в нов дом. Показвайки пребиваването на Петър в

различни топоси, Блъсков акцентува и върху неговия устойчив християнски дух.

При представяне вътрешния монолог на героя, белетристът показва силната християнска вяра у българина: “Боже, цяла Добруджа е пламнала в огън и надали оцеляха на половината от тукашните хорица; сега запази макар това село или ми помогни и дай ми сила, за да запазя слабите и да се боря с по-силните! ... (с. 22). Тук Блъсков прибягва до Библията по памет: “На Твоята помощ се надявам, Господи” **(Битие, гл. 49, стих 18)**.

За дълобката религиозност и хуманна същност на Петър говори и обръщението му към Всевишния: “О Боже! Боже! - викна бежанецът, - чуй слабата моя молба и дай ми сила да отърва, да извадя агне из вълчи уста” (с. 26). Молитвеното обръщение ни препраща към Псалмопенията: “Кога викам, чуй ме, Боже на моята правда! В утеснение ти ми даваше простор. Помилуй ме и чуй молитвата ми” **(Псалом 4, стих 2)**;

“Господи чуй молитвата ми, и моите вопли да дойдат при тебе” **(Псалом 101, стих 2)**.

Многократно Илия Блъсков общува със словото на Псалтира, може би защото псалмопенията са текст, чрез който човек може да изрази своето разкаяние и да призове Божието милосърдие, независимо от това, че са минали няколко хилядолетия от времето, когато са написани.

На сюжетно равнище в повестта “Изгубена Станка” е заложено движение от първоначален хаос към организиран родови космос и то е съпроводено с преход от отчаяние към надежда. Отивайки във Варна,- Петър вярва, че “там е град, та могат се намери милостиви хора, на които като се оплача, беки щат ми показа някой път”. Но героят е разочарован. Петър “... не мислеше да има такива хора, отвън предадени богу и съвсем свети, а отвътре пълни с подлости и черна корава душа” (с. 33). В случая писателят предпочита да се възползва от новозаветното напомняне, поднесено ни чрез евангелист Матей, защото чрез евангелския текст Исус Христос ни предупреждава: “Пазете се от лъжливите които дохождат при вас в овча кожа, а отвътре са вълци грабливи: по плодовете ще ги познаете. Бере ли се грозде от трънки или смокини от репей” **(Евангелие от Матея, гл. 7, стих 15-16)**.

Във Варна Петър се сблъсква с лукавство, злоба, подлост. Сблъсква се с градската студенина, където “умира всяка надежда, що имаше бедния момък”. Също така покварен грък е и шуменският владика Венеамин - крайно груб и жесток към българите. Когато Петър и Васил го молят за подкрепа, той им я отказва. Но насочвайки усилията срещу него, срещу своеволията му, шуменските граждани го изобличават и успяват да го премахнат от града си. Възмутен от думите на владиката, че правителството не би обърнало внимание на “една малка работа, в такова едно размътено време”, един младеж го изобличава: “Или правителството само вашите пощевки, вашите молби, вашите клевети искате да слуша? ... А сега като се иска от вас помощ, за да спасите някоя душа, и то с волята на правителството, вие си умивате ръцете: вас ви няма там!... (с. 42). Не е трудно да се досетим, че Блъсков прибягва, макар и непълно, с отделни акценти до евангелския текст: “Пилат, като видя, че нищо не помага, а се усилва смутнята, взе вода, та уми ръце пред народа и рече: невинен съм за кръвта на Тоя Праведник; вие му мислете **(Евангелие от Матея, гл. 27, стих. 24)**. Белетристът заема една респективна позиция спрямо библейския пример, чийто моралистичен заряд е вплетен в гледната точка на персонажа.

Глава XXIII от повестта Илия Блъсков озаглавява “Нещастните някога, сега са щастливи, като съзнателно е подирена опора в сакралната максима от старозаветния текст: “Бог ни възлага бреме, но той ни и спасява” **(Псалтир, Псалом 67, стих 20)**, както в личностен, така и в национален план. Това означение извиква асоциация за извървян път, в който човекът е достигнал до глъбините на страданието и след преживяните изпитания е постигнал щастие, възстановила се е хармонията на родовия космос. Налага се и още една асоциация - за път, който трябва да измине цял един народ изпаднал в робство, за да познае свободното съществуване.

В своята втора повест “Злочеста Кръстинка” Илия Блъсков залага идеята за отделеността на героите от общността. С разгръщането на сюжета се проследява отчуждаването на Лулчо и неговите деца от другите хора, като това отчуждаване достига до най-крайни форми - бягство от родния край и търсене на щастие в чужбина при Лулчо и Кръстинка, престъпление при Ганчо, смърт при Стоянка и Милчо, предизвикана от грубите нрави на околните.

Възрожденският белетрист тук интерпретира новозаветната легенда за смъртта и възкресението на Спасителя. Към нея повествователят се насочва в двете контрапунктуално изградени сцени на пребиваване на Лулчо в църква - в глава V и в глава X. В първия случай героят е показан като изразител на вълненията на една голяма общност - не само на своите съселяни, но и на “селяните от околните села”, припомня на събраното множество за възкресението на Христос. В букурещката църква Лулчо вече е извън общността и пребиваването му в нея е в деня на Христовата смърт. Чрез този образ авторът представя абсолютната отчужденост на своя герой от общността. Всички се обявяват срещу Блудницата - в новозаветния текст специално се подчертава: “Мойсей ни е заповядал в Закона да убиваме такива с камъни” **(Евангелие от Йоан, гл. 8, стих 5)**, но Исус не я осъжда: “и Исус остана сам, и жената, дето си беше насред. И когато се изправи, Исус рече: Жено, къде са те, които те обвиняваха? Никой ли не те осъди? И тя отговори: Никой Господи. И Исус рече: Нито аз те осъждам; иди си, отсега не съгрешавай вече **(Евангелие от Йоан, гл. 8, стих 9-11)**.

Проследяването на сюжета на повестта показва, че тя пресътворява притчата за Блудния син. Изоставянето на рода, както е и в притчата и в повестта, се заплаща скъпо. Завръщайки се обаче, всеки трябва да се откупи в жертвения акт. Синът от притчата - чрез заявена готовност за социално умиране: “направи ме като един от наемниците си” **(Евангелие от Лука, гл. 15, стих 19)**, Лулчо от “Злочеста Кръстинка” - чрез покаяние и служба в Рилския манастир.

Героите на Блъсков действат по подобие на житийните персонажи. Според класическото житие героят по евангелски образец от малък е благочестив, смирен, отдаден на молитви, устремен към божията премъдрост: такъв е Милчо, братът на Кръстинка. Характерната за житейската идея за непротивостоене на злото личи в думите му, които са препратки и към Стария и към Новия завет: “Бог е милостив; той ще се погрижи за бедните” (с. 143). - “Ето, сиромахът викна, - и Господ чу и го спаси от всичките му беди” **(Псалом 33, стих 7);**

“Както даде бог, тъй ще стане, Кръстинке, аз се предадох на него” (с. 194). - “Защото такава е волята Божия - с добротворство да обуздаваме невежеството на безумните човеци, ...“ **(Първо съборно послание на св. ап. Петра, гл. 2, стих 15).**

Множество библейски цитати белетристът използва и при изграждане на образа на отец Константин, Лулчовия чичо: "Пълен с истинска набожност, пълен от човеколюбие, съвършено предаден на спасителната изповед: Любете друг друга", той често преговаря думите на апостола Йоанна: "Възлюбленний, о сем познаком любов, его яко он по нас душу свою положи: и ми должни есми по братии души полагати";

"Иже убо имать богатство мира сего и видить брата своего требующа, и затвори оутробу свою от него, какъ люби Божия пребиваеть в немъ; чадца моя, нелюбимъ словомъ ни же языкомъ, но и деломъ и истиною";

"Често се той утешава с апостол Павловите думи "Беды в реках, в лжебратий" (с. 129).

Приведените цитати са от новозаветните книги: "Тази е моята заповед: да любите един другиго, както Аз ви възлюбих. Никой няма любов по-голяма от тая да положи душата си за своите приятели" **(Евангелие от Йоан, гл. 15, стих. 12-13);**

"Възлюбени, ако тъй ни възлюби Бог, и ние сме длъжни да любим един другиго" **(Първо съборно послание на св. ап. Йоан Богослов, гл. 4, стих 11)**. "А който има световните блага, пък като види брата си в немотия, затвори от него сърцето си, - как пребъдва в такъв Божията любов? Чеда мои, нека любим не с думи или с език, а с дела и истина" **(Първо съборно послание на св. ап. Йоан Богослов, гл. 3, стих 17-18)**;

"Много пъти съм пътувал, бил съм в опасност от реки, в опасност от разбойници, в опасност от сънародници, в опасност от езичници, в опасност по градове, в опасност по пустини, в опасност по море, в опасност между лъжебратя" **(Второ послание на св. ап. Павла до Коринтяни, гл. 11, стих 26)**.

Като представител на Православната църква отец Константин приема Любовта за изначален принцип на нравствеността **"БОГ Е ЛЮБОВ" - ТВЪРДИ ВЕЧНАТА КНИГА.**

В качеството си на върховно Благо, любовта е норма, без която човешкото същество не може да изгради потенциален критерий за самооценка и оценка на себеподобните си. В същността и проповедническата дейност на духовника новозаветните духовни ценности са неизчерпаеми. Според него, който не живее в истината - живее в лъжа, а живеещият в лъжата живее в греха, насилието и омразата.

Присъствие на библейско слово откриваме в речта и на други герои от повестта, а и авторовата мисъл прелива със сакрално слово: "Човешкото отмъщение е мъчно и лесно, но божието не е по-малко лесно, чудно и праведно (с. 187). "...кажете на боязливите духом: бъдете твърди, не се бойте: ето вашият Бог иде с отмъщение, с отплата Божия: Той ще дойде и ще ви спаси" **(Книга на пророк Исаия, гл. 35, стих 4)**;

"Невидим глас викаше: "Нещастните днес утре са щастливи; а щастливите днес утре са нещастни" (с. 202). - "...който се радва на злочестина, няма да остане ненаказан (а милосърдният ще бъде помилуван)" **(Книга Притчи Соломонови, гл. 17, стих 5)**.

Направените наблюдения позволяват да се обобщи, че старозаветните и новозаветни реминисценции и цитати изразяват авторовото тежнение към религиозния тип четиво. Подчертаният дидактизъм и назидателност на библейското слово в известна степен дразнят ухото на съвременния читател, който не обича да бъде поучаван, но пък извличайки вечното и надвременното от Светото писание Илия Р. Блъсков се сродява и с ред нравствени въпроси, проблемни и за модерния човек. Като че ли етическите схващания на възрожденеца са мерило за нашата съвест от времето, когато са изказани до дните на съвремието.

ОСНОВНА БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет. Изд. Св. Синод на бълг. църква. С., 199.

2. ***Блъсков, Илия Р.*** Повествования за възрожденското време. Избрани творби. С., 1985.

3. ***Елевтеров, Ст.*** Трансформационни процеси в българската белетристика. В.: За литературните жанрове през българското Възраждане. С., 1979, с. 130-148.

4. ***Налбантова, Е.*** Прозата на Илия Блъсков. Шумен, 1999.

5. ***Макариополски еп. д-р Николай, архимандрит д-р Серафим.*** Нашата вяра. Пловдив, 1992.

6. ***Пенев, Б.*** История на новата българска литература. Т. I-IV. С., 1976-1978.

КОНСТАНТИН ВЕЛИЧКОВ В СРЪБСКИЯ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ ДО ПЪРВАТА СВЕТОВНА ВОЙНА

Николай Димков (Шумен)

Приживе Константин Величков /1855-1907/ издава стихосбирката "Детска гусла" /1894/ и "Цариградски сонети" /1899/. Останалите негови стихове остават пръснати из българския периодичен печат. Пълно събрание на съчиненията му в 9 тома, под редакцията на Ив. Вазов, излиза в периода 1911-1915 г.

В сръбския периодичен печат са преведени пет стихотворения. Едно от цикъла "В изгнание" /"Зимно слънце"/ и четири от цикъла "Цариградски сонети", като стихотворението "О, нека ме преследва съдбата" има два превода. През от периода юли 1886 до юни 1894 г. Величков живее и работи в чужбина - Австро-Унгария, Италия, Цариград и Солун. Това е неговото доброволно изгнание след преврата на Александър Батемберг и времето на Стефан Стамболов. Когато пада Стамболовото правителство /18 май 1894/, той се завръща отново в България.

Стихотворението "Зимно слънце" е от текстовете, писани в чужбина и обединени под общото заглавие "В изгнание". Публикувано е най-напред в "Христоматия по изучаване словесността в горните класове на гимназиите <...>".[1] Преведено е от С. Д. Миялкович и отпечатано в сп. "Зора".[2]

Константин Величков е един от родоначалниците на елегичната поезия, на стиховете с "тиха скръб", но и с възторжено вълнение. Майстор на пейзажа, той прокарва в "Зимно слънце" настроение, обрисувано на фона на зимното слънце и порасналите надежди. С. Миялкович прави сполучлив и оригинален превод, справяйки се и с някои

---

[1] ***Христоматия*** по изучаване словесността в горните класове на гимназиите, петокласните, педагогическите и духовните училища. Т. 2. (Съставители Ст. Костов и Д. Мишев, Пловдив, 1889, с. 471).

[2] ***Зимње*** сунце. – *Зора*, г. IV, бр. 7, 1899, с. 223.

"подводни камъни", каквито има в различните строфи. Ще цитираме финала на "Зимно слънце".[3]

Оригинал:

Сърцето мир, любов желай,
със сласт подигат се гърдите
и мисълта в вълшебний край
отлита бързо на мечтите.

Превод:

Срце мир и љубав тражи,
мила струја груди креће
машта духу крила снажи
те чаробном крају леће.

Следващите три превода се появяват през 1906 г. И трите са дело на Вучитрънац, и трите са от стихосбирката "Цариградски сонети"[4], и трите са отпечатани на страниците на сп. "Бранково коло". В книжка 11 на списанието най-напред е поместено стихотворението "О, нека ме преследва съдбата..."[5] /Царигр. сонети, с. 39/. Това е лична изповед, в която поетът споделя, че, колкото и да го преследва съдбата и на каквито и изпитания да го подлага тя, вярата в гърдите му ще бъде вечно жива и именно тя в последния час ще му "склопи очите". Вучитрънац успява да предаде всичко това на сръбски език и вярно, и поетично. Нещо повече, преводът и особено последните две тристишия могат да бъдат наречени модел за *точно* и *художествено* пресъздаване на поетичния текст:

Оригинал:

Кой знае къде ще си свърша дните;
ще умра може би в чужбина аз,
но вярата, що сгрява ми гърдите,

---

[3] Цитираме по изданието ***Величков***, Константин. Съчинения в пет тома. Т. I. С., 1986, с. 146.

[4] ***Цариградски*** сонети. София, 1899.

[5] **О**, нека ме судба сваког часа куша... - *Бранково коло*, г. XII, књ. 11, 16 (29) март 1906, с. 334-335.

не ще угасне до последний час;
на смъртний одър ще я викам с глас
и тя ще ми склопи очите…

Превод:

Ко зна, где ћу свршит ја последње дане?
Издахнућу, можда, у краје незнане!
Али вера, што ми згрева груди ледне,

Не ће се угасит до последњег часа;
На самртном одру зваћу је из гласа –
Она ће ми склопит моје очи бедне.

В същата книжка на “Бранково коло” намира място и сонетът “Летете, птици, в волния въздух”[6] /Царигр. сонети, с. 24). С присъщото чувство на тъга, която често пъти минава в меланхолия, авторът прави паралел между волните птици и собствения си дух. Ред риторични въпроси формират основния извод, че “тъжната световна нищета” е навсякъде, че тя възпира полетите на духа и тегне “в сърцето и в крилете…”. Преводът, както това е характерно за Вучитрънац, максимално се доближава до оригинала, като изцяло предава атмосферата, внушена от автора:

Оригинал:

Летете, птици, в волния въздух,
летете, птици, в небесата сини.
Кат вас лети нагоре моя дух
и вази той стреми се да замине.

Превод:

Ви летите по ваздуху јасном,
Миле птице, у небеса плава.
К'о ви лети дух мој небу красном,
Стреми летом да вас надвишава.

---

[6] **Ви** летите по ваздуху јасном… - *Бранково коло*, г. XII, књ. 11, 16 (29) март 1906, с. 335.

Третият превод, който прави Вучитрънац, е на сонета “В църква”[7] /Царигр. сонети, с. 63-64/. Въпросното стихотворение иначе влиза в раздела “Италиански сонети”, но оригиналът му за пръв път е публикуван в сп. “Библиотека “Свети Климент”.[8] В тази първа публикация сонетът е без име. По-късно, включвайки го в “Цариградски сонети”, К. Величков му поставя заглавие и прави три съвсем незначителни поправки. В превода обаче Вучитрънац, който явно използва първото издание на “Цариградски сонети”, си позволява да махне заглавието, може би за да запази традицията, която е наложил с предишните два превода. Интересно е още да се отбележи, че това е една от малкото преведени от Вучитрънац творби, под които е указано мястото и годината на превеждане – Пирот, 1906. И при този сонет сръбският литератор остава верен на себе си, като се стреми максимално точно и поетично да предаде атмосферата, постигната в оригинала. И успява:

Оригинал:

И аз съм син злочест на своя век,
и мен душа ми мъчи дух безверни
и кръста кат незначущи белег
отминавам аз, когато ми се мерне.

Превод:

Ох, и ја сам синак свог несрећног века,
та и моју душу дух безврсни гања;
Јер поглед ми никад мирно не сачека,
да у крсту види знамење страдања.

От сръбските преводачи и още един спира вниманието си на Константин Величковите “Цариградски сонети”. Това е Владимир Станимирович. Той превежда два от тях, като единият е поместен в две различни списания. Това е сонетът “Обичам те, обичам те, родино мила” /Царигр. сонети, с. 47/, чийто превод най-напред се появява в сп.

---

[7] **Ох**, и ја сам синак свог несрећног века… - *Бранково коло*, г. XII, књ. 50, 14 (27) децембра 1906, с. 1579.

[8] **И** аз съм син злочест на своя век. – *Библиотека “Свети Климент”*, г. I, 1888-1889, кн. 1, с. 149.

"Словенски југ".[9] Няколко месеца по-късно абсолютно същият превод е поместен и на страниците на сп. "Босанска вила".[10] Владимир Станимирович е успял да улови основната идея за обичта към родината, която е дала на твореца мечтите, радостите и горестите, делени с нея; обичта към красотите, с които е дарена от бога, за петвековните ѝ патила и "за тез, кои съня си вечний" вече спят. Този сонет, на пръв поглед лесен за превод, е иначе с редица не лесни места, които се появяват в текста въобще. Ето пример:

Оригинал:

Обичам те, обичам те, родино мила,
За хубостите дивни, кои щедрий бог
обсипал е във теб, за страшните патила,
кои пет века бяха твой удел жесток.

Превод:

Волим те, волим те, завичају мио,
због свију лепота што ти творац даде,
због удеса који у део ти паде,
да си пет векова у јадима био.

Вторият превод, който Вл. Станимирович прави, е на вече познатия от преводите на Вучитрънац сонет "О, нека ме преследова съдбата...".[11] Не е ясно защо Станимирович се насочва към преведена вече на сръбски творба. Можем обаче до известна степен да твърдим, че повод за публикуването на това стихотворение е смъртта на К. Величков, тъй като под линия на същата страница е поместена следната бележка: "Известният български литератор Константин Величков почина на 22 ноември миналата година в Гренобъл. Той преведе на български Дантевата "Божествена комедия", Шекспировия "Хамлет". Беше и журналист. Белградчаните добре го познаваха, защото имаше време, в което бе български дипломатически застъпник в Белград."

---

[9] **Волим** те, волим те, завичају мио. – *Словенски југ*, г. V, бр. 11, 25 децембра 1907.

[10] *Босанска вила*, г. XXIII, број 15, 30 маја 1908, с. 231.

[11] **О**, нека будем ја жертва судбине... - *Дело*, књ. 46, фебруари 1908, св. 2, с. 189.

Колкото до превода на самия сонет, той не отстъпва по поетичност на този, направен от Вучитрънац, макар да може да бъде определен като малко по-свободен:

Оригинал:

О, нека ме преследова съдбата,
бедите нека растат всеки ден,
нек вчерашний приятел, с страх в душата,
наведен да минува покрай мен.

Превод:

О, нека будем ја жертва судбине,
Нек сиротиња свуда узима маха,
Нек јучерашњи мој пријатељ мине,
Крај мене, скрушен, с душом пуном страха.

Още през 1887 г. името на Константин Величков се появява в рецензията на Любомир Лотич "Българска христоматия <...>".[12] От Величков е разгледана подробно баладата "Черногорска майка", като се цитира близо една трета. Но общо взето интересът към творчеството му не е голям, като изключим няколкото бележки, изказани между другото. И това въпреки че е бил дипломатически представител в Белград /1902-1904/ и е отзован "като неудобен".

В преглед "Из нашите и чужди списания" Светослав Симич прави подробен преглед на периодичните издания като "Българска сбирка", "Мисъл", "Български преглед" и др.[13] Той посочва, че Иван Вазов, Стоян Михайловски, Алеко Константинов и Константин Величков са водещи в българската литература. Пак Светослав Симич в сп. "Дело" публикува статията "Преглед на българските списания"[14], като споменава за литературната връзка на Иван Вазов и Константин Величков през годините и по-специално работата им в сп. "Наука".

---

[12] ***Лотић***, Љубомир. Българска христоматия <...>. 1884 <...>. – *Јавор*, г. XIV, бр. 15-20; бр. 22-24.

[13] ***Симић***, Светослав. Из листова наших и туђих. – *Дело*, г. I, 1894, књ. 3, с. 328-335; књ. 4, с. 470-480.

[14] ***Симић***, Светослав. Преглед бугарски листова. – *Дело*, г. III, 1896, књ. 9, с. 121-132.

В 1908 г. сп. "Словенски југ" публикува статия от български автор в превод на З. Б. /"Културен южнославянски преглед"/,[15] в която между другото се съобщава и за смъртта на Константин Величков в 1907 г. Това е. В следващите години той не е обект на по-специални изследвания, анализи и проучвания.

---

[15] ***Културни*** југословенски преглед. – *Словенски југ*, г. VI, 1908, бр. 27, с. 1-2

ЛИЦЕТО И МАСКАТА

(Тайните на многоликостта в разказите на Георги Стаматов)

Калина Лукова (Бургас)

Лицето и маската имат своя философия, която осезаемо присъствува в езика. Означенията "лицедействие", "лицемерие", "лицеприятност" изразяват чрез лицето отношението към света и към другите. "Лицето е за другите...само лудите носят собствените си лица" , те не се плашат от "свободата да изглеждат себе си." [1]

Метафориката на лицето и маската отвежда към тайните на многоликостта. Лицето е плашещата единичност, отражение на уязвимостта на личността и на нейните тайни, арена на страсти и емоции, връзка с душата. Лицето е най-горната част на изправения човек, а според етимологията антропос означава човек, който е обърнат и гледа нагоре. Следователно лицето не е само за себе си, то е за другия, то е за Бог; то е безмълвната реч. Никой никога не е видял собственото си лице, което може да се познае единствено с помощта на огледало или мираж. Това е най-живата, най-сетивната част от тялото, която идентифицира личността безкрайно повече от останалите части.

Макс Пикар пише в "Човешкото лице": "Не без известен трепет човек се осмелява да погледне лице, тъй като то е тук преди всичко, за да бъде гледано от Бог. Да гледаш човешко лице, е все едно да искаш да контролираш Бог... Ако не е озарено от любов, човешкото лице замръзва и този, който го наблюдава, има пред себе си, вместо истинско лице, единствено неговата материя –това, което е без живот-и всичко, което се произнася за него е фалшиво."[2] Така самото лице се превръща в символ на тайнство, в мистика.(християнството е "религия на лицата".)

Лицето метонимично замества целия индивид и когато не изразява вътрешния живот, то остава само протеза, еластична маска. Така естествено и неуловимо смисълът на лицето прелива в смисъла на маската (маските). Семантичните препращания от лицето към неговата материя (протеза, маска) отвеждат към интересното значение на думата "лик": лице, на което са изписани мислите и чувствата на човека, т.е. лицето, което показва оголеното, вътрешно **аз.**Мистичният дискурс, в който е положена семантиката на лик, по свой начин се свързва с тайните на многоликостта. Ликът може да проблесне, ако е насочен към светлината.Ликът Божи е свързан с Божията същност и затова съзерцанието му е невъзможно:Ти лицето Ми не можеш видя, защото не може човек да Ме види и да остане жив.(Изход 33:20) Виденето **лице в лице** е отредено за вечноста. В този смисъл и Св. Августин пише," че същността е нашата вътрешна вечност и тъкмо към нея трябва да се стремим през цялото си съществуване във времето, чиято основна характеристика е, че непрекъснато се променя."(3)

Така в своето съществуване човек безредно сменя маските, търсейки онази нагласа, която най-много ще му прилегне.Лицето му го притеснява, защото не иска да бъде разгадан в най-интимната си същност.Всеки път, когато си прикачва "лицето за навън", той повтаря прастарите действия, запазили смисъла на маската.

Древното значение на Маска отвежда към Персона-термин, с който първоначално се обозначават актьорските маски в старогръцкия театър.Разбирането за персоната като второ аз включва метафоричните изво́ри на понятието маска.То предполага актьорът маска да покаже пред публиката цялото съществуване извън и далеч над своите човешки възможности.

Идеята за маска произлиза от магическия ритуал, в който маските са самостойни същества, обладаващи човека, който ги слага.Роже Кайоа отбелязва, че маските се появяват при празниците, в едно междуцарствие на шеметна възбуда, подвижност, тържествуваща симулация, когато всякакъв порядък е временно отменен.Временната идентичност застрашително нараства, защото маската е символ и на притежание, тя упражнява асимилираща сила.Носителят и маската си разменят местата и жизнената сила, насъбрана в маската, може да подчини този, който се е поставил под закрилата й.Така актьорът, който слага маска, се идентифицира като външност или като магическо присвояване с изобразявания персонаж до такава степен, че маската му вече не може да се отдели.(4)

Превъплъщенията асоциират представата за двуполюсния модел лице маска, който изразява отношенията между аз и не-аз, което аз играе. Посоките на превъплъщаването могат да доведат и до пълното разпадане на аз в не-аза, в маската. Проблематизирането на тези тенденции се свързва с упадъка на външната маска , от която в съвременното общество са оцелели само доминото и гротескната карнавална маска.Морис Недонсел пише, че"във всички случаи външната маска се дублира от вътрешна маска, т.е. от образ, който си създавам за

самия себе си. "Въобразявам" си тава" което съм, за да окаже образът въздействие върху мен и да стана съвсем различен от досегашното."[5]

В теоретизациите на Недонсел се налага идеята, че вътрешната маска е диалога във времето със себе си, в който се усещаш множествен; тя проявява незавършената персоналност, едно **полу –аз-** , между миналото и бъдещето, между чистата интимност и абсолютната чуждост на образа, който искаме; между желанието да постигне завършеност и усилието да избяга от себе си.

Чрез механизма на външната и вътрешна маска се разиграват отношенията между **аз** и **ти**.Според Кайоа маските са истинската социална връзка (като участници в"драмата" на обществото), но чрез тях може и да се избяга от предопределеното общуване. Ние общуваме чрез различни маски-социални, съсловни, любовни, вътрешно-общностни, тайни.Дори езикът е маска, когато външното "маскиране "е недопустимо.

Ако перефразираме известната мисъл на френския философ Левинас, че битието се отваря на човека като лице, то героят на Георги Стаматов би трябвало да го усеща през множеството маски навън. В тях се събират табутата на обществото, нормират се взаимоотношенията и се очертават границите на общоприетото.Кодифицираният, обичайният живот налага осреднената маска (изискуемата маска) на безразличието и безстрастието. В нейните метонимично-хипертрофирани очертания са положени множество масови сцени, като парадът на полковете в разказа "Свети Крал" "обличаха ги, събличаха, разглеждаха, нареждаха, стегнаха ги в горещи мундири сред лято, нахлупиха на главите зимни калпаци...и те стоят спокойно, като че ли в тези хиляди глави не бие ни една човешка мисъл, като че ли мозъкът се е изпарил в горещия калпак, а сърцето престанало да бие в стиснатия мундир". [6]

Тук маската е връзка на еднакви (такива, каквито се очаква да бъдат) и не пропуска ничия индивидуалност. Маската изразява застиналата емоция или по-скоро нейното отсъствие. В разказа "Чужденец" се наслагва маска върху маска, за да се постигне като пълно обезличаване очаквания образ на обществото. Всички, които се разхождат на площада, са "важни, почтени, положителни...солидни, сериозни граждани". Същата публика е отново подредена на площада по време на мобилизацията. "Проверяват, преглеждат, обръщат ги насам-нататък като фигури на пружини с изкуствени човешки лица."

В редицата превъплъщения човекът става неузнаваем, изгубва собствената си същност, разтваря се в чуждото без остатък. В изкуственото лице (протеза, маска) няма никаква “лицевост”, никаква откритост и индивидуалност. Деперсонализирането е потъване в непрозрачност, в абсолютна чуждост: ”те не принадлежат ни на своите, ни на себе си.” Сами по себе си те са никои, защото под маската няма нищо.

Стереотипизираната маска на разпадането и изчезването на азовостта се превръща в различителен знак на определени съсловни групи (най-вече военните). В маскарадния свят на Георги Стаматов маската не е само това, което се очаква да бъдем, но и това, което искаме да бъдем. В такива случаи външните маски се интериозират,личността се омножествява (индивидуалността се заявява тайно и чрез свободата да бъдеш който искаш), поведението се изгражда като редуване на роли. Така временното напускане на себе си, нарушаването на реда, отиването другаде, преобръщането на всички норми, празникът, се открива в чистата интимност на маските.Човекът може да празнува, поставяйки си маската на различни субекти.

Героите на Стаматов често носят утопични маски: примерната домакиня Загорова си въобразява, че е аристократка и мечтае за приеми в двореца (“Откога Загорови са щастливи”). Тези маски се възприемат за развлечение, без да е възможно да се асимилират: това се осъществява чрез бягството в мечтанието. Пред очите на Мария Загорова “се носеха образи, лампи, пердета, като мечта, като лек сън на детето пред коледните празници.” Така тя се утешава за ежедневната си личност, настройва се празнично. По подобен начин съпругата, маскирана с фалшиви брилянти, подарени от любовника, се изживява като най-обожаваната жена. (“Брилянти”)

Маските остават утопични и в случаите, когато реализацията им е възможна, но малко вероятна и не се осъществява:изисканата Мери, любовница на знаменит писател, мечтае за простосмъртен мъж (“Задгробници”); грешницата мечтае за истинска любов...”за ден, за час, за миг” (“Минало”)

Има и други маски, които навлизат в същността на героите, но не могат да ги завладеят изцяло. Те ги въвличат в съперничества и разкъсващи разногласия чрез усещането за двойственост. Героите на Стаматов предпочитат **двойствеността**, макар че е обезпокояваща, пред **единичността** (асоциираща като синоним идентичност от латинското idem, еднакво). Несигурната идентичност е размитата граница между Делничното и Празничното.

Мери от разказа ”Задгробници” е раздвоена между жрицата , която се е обрекла на своя бог в храма на изкуството (“не смееше с дишането си да наруши уединението на душата му , когато той с напрегнато чело напущаше земята...) и опиянената от желания жена. (Цялото ѝ същество ламтеше за щастие, гърдите ѝ силно дишаха и тя чувстваше потребност да бъде любима до забрава, до полуда...да замре в бесни нечовешки милвания.”) Ексцесността не е отрицателна емоционална проява, а средство за изразяване на “пулсиращата двойственост на човешкото присъствие в света. Ексцесната празничност, която оцелостява човешкото битие, се редува с рационално организираното всекидневие. Личните ексцесни актове (от excessus-излаз) могат да се тълкуват като необходимото напускане на определен статус и временна промяна”[7]

Поведението на Лида(“На село”), на Зора (“Малков и Славин”), е празничен излаз към другото, нужда от промяна.Действията са изцяло в представите на ексцесната театралност:”Като настървена тигрица Лида скочи и се хвърли към него. Смаян отначало, Богомил се съвзе... Лида едвам дойде на себе си. Приповдигна се , като че ли току-що изникнала от недрата на земята жена. Небето, реката я опиваха, станаха ѝ мили, близки. Усети битието-сътворението на човека.”

Екстазното преживяване е символичен празничен акт, защото то е връзката между личното битие на човека и метафизическото преживяване на битието. Според Батай ”човешкото същество е и ексцес на битието, то е възлизане към невъзможното. Пълнокръвието на органите отключва това развихряне на механизми, чужди на обичайната подреденост на човешкото поведение. Внезапно някакъв бяс сграбчва съществото... Лесно е да си представим изненадата на онзи, който...чрез някаква хитрост съумее да наблюдава,без да бъде виждан, любовния унес на една жена, от чиято изисканост е бил впечатлен. Той би сметнал, че става дума за болест, наподобяваща беса при кучетата.”[8]

Самата героиня е поразена от ”другата” (втората) жена в себе си: ”Тя!-със селянин... Чувстваше се мръсна, вулгарна...животно, нахранено с нечистотии.”Еротичният ексцес се заменя с потрес, който се проявява в хипертрофирани образи. Като всяка прикритост маската развихря фантазията (особеност на карнавалната психология).

Според Кайоа ”празникът е бързо разхищаване”. Ексцесността заплашително прониква във всекидневието като разрушителна сила. Зора (“Малков и Славин”) не се идентифицира само с ролята на любовница, а се въобразява като любима, като съпруга.В този смисъл тя усеща поведението на любовница като привидност, като **периферна** маска, която скрива истината: "Какво е тя сега? - Бивша любовница на Славина и нищо повече. Любовница! В началото тя даже се смееше на тази дума, мислеше, че с време всичко ще се оправи, тя ще стане madame Славина. Ней й се харесваше даже да бъде няколко време любовница на Коля; но сега тази дума като смъртна присъда тежи над главата й.

Колкото повече маската се доближава до интимността на героите, толкова повече се проявява тенденцията тя да стане **трайна**,да премахне дистанцията по отношение на субекта (дистанцията **лице-маска)** т.е. да престане да бъде маска. Пристрастяването към една от маските се свързва с проблема за **двойника**, с митологемата на симетризираното **друго аз**. Непознатата от едноименния разказ се маскира като себе си. Тя е пристрастена към ролятя на проститутка, съвършено изработва нейното поведение, но запазва "най-строго инкогнито." Непознатата притежава свободата да изглежда като себе си: "...да дойда в квартирата, да седя във ваше присъствие без чорапи-за да ме мислите за лека жена..." Същевременно маската е възможност да заяви своята същност тайно. Лицето й е покрито с "гъст черен воал", то остава скрито и в тъмнината на любовната нощ. "Лицето е по-важно от името", заявява непознатата и покритото й лице се възприема като символика на тайната.

В символичен смисъл християнската душа струи **през** лицето и то се излага на показ, за да изрази чистота на помислите. Следователно всяко покриване на лицето (ако не е жест на покайване или на смирение) е отказ от откритостта на духовния, вътрешния човек. Откритите други части на тялото ("мраморните крачка", "голите до колене крачка", "малките изящни крачка и ръчици, чудно сформираната снага") внушават сетивни представи за сладострастие, за превес на телесното. Подобно внушение има карнавалната маска, която покрива само очите и оставя на показ чувствената уста. (Повествованието при Стаматов обикновено се разгръща като карнавална игра на маските.)

Според Жорж Бюро доминото (маска, сведена да най-същественото, елегантна, квазиабстрактна) дълго време е било атрибут на еротичния празник или конспирацията. Всъщност Стаматовата непозната се изживява в дълбока конспирация. Доминото властва в двусмислената игра на чувствеността: то е символ на интригата-любовна или политическа. То предизвиква само лека тръпка и тревога. В балната нощ не се осъществява среща на два индивида, които ще танцуват: това са същества, носещи знака на мистерията и обвързани вече с обещанието за тайната. Маската демонстративно ги освобождава от бремето на обществените ограничения.[9]

Срещата на Агонцев с Непознатата е пълна мистерия. Маската (покритото лице) съдържа желанието да се запази тайната ("Вие не трябва да знаете коя съм."), но и предизвиква желанието да бъде свалена: "Страшно изкушение обхвана душата му-той може да узнае коя е тя. Да, той трябва да знае."

В карнавалната игра маската е предусещане на узнаването, на разпознаването, но то трябва да се извърши опипом, а проникването в тайната да не отиде докрай.Внезапното и пълно смъкване на воала е нарушаване на играта. Маската (преградата) създава дистанцията, пътя, който трябва да се извърви. "Без тази дистанция, без жаждата да приоткрием покривалото , бихме били ослепени (както Бог предупреждава Мойсей, че не може да го съзре лице в лице), или бихме паднали направо в абсолютно черната бездна на едно наникъде."[10]

Агонцев не спазва правилата на разпознаването при запазване на тайната; не извървява определения път: "Като апаш-разбивач на каси - доближи на пръсти до кревата, натисна копчето и насочи светлината към спящата си другарка... Агонцев не снемаше поглед от нея." Пълното откриване предизвиква ефекта на заслепяването. Агонцев узнава тайната, но това го довежда до никъде, както сочи великолепният финал на разказа: "Агонцев я изпрати с очи, безпомощно седна на близката пейка и като гимназист, пропаднал на изпит, глупаво гледаше наоколо."

Демаскирането е погрешно в самата си същност, поради което се превръща в привидност, в следващата маска, която запазва дистанцията.

Любовта предпочита илюзиите и се отдалечава от разкриването на индивидуалността, на Лицето. Тя избира фиктивна външна проява на обичания и обичащия, утопична репрезентация на партньорите, предназначена да провокира различни цели. Във взаимните модификации субектите на любовта създават дистанция от прегради между истинските **аз,** за да достигнат до **идеалната маска**. Отдалечаването от лицето го прави все по-идеално, по-съвършено и непостижимо , поради което истинското лице не може да бъде "докоснато, употребено". Съвършеното виждане на отдалечената перспектива променя до неузнаваемост истинската индивидуалност на влюбените (принцип, заявен в клишетата "затварят си очите" и "любовта е сляпа".)

Идеалните маски на мъжете задължително провокират опиянение за героините на Стаматов. За Мери ("Задгробници") писателят Багрянов е "велик човек", "гений", "земен бог, обърнал внимание на нея, простосмъртна." Свръхидеализацията на мъжкото **ти** ("ти ми наумяваш легендата за Христос... тръгнал си между нас ,за да спасиш света.") се успоредява от минимизация на женското **аз** (тя губеше в него мъничкото си **аз**.)

Идеалната маска е образ на желанието или както пише Лакан "Не всеки ден се среща онова, което е създадено, за да ви даде точния образ на вашето желание." В очарования поглед на влюбените жени **това е той, самият той**. Подобна нагласа предизвиква езиков екстаз: Олга нарича Свиленов "мой Ибсен, мой Метерлинк", за Зора художникът Славин е извънреден човек-"този човек нямаше нищо общо с другите хора,които тя е срещала досега." ("Малков и Славин")

В повествованието на Стаматов липсва реалното мъжко лице като физическа даденост. Това засилва любовната илюзия.Идеализираният образ е очакваният празник, ликуването. В този смисъл маската е огромен пренос, изживяване, което става истинско чрез въображението.

Понякога маските толкова плътно покриват лицето (залепват към него), че оголването му е твърде болезнено.Лицето е със свлечена кожа, **одрано** (по израза на Ролан Барт - "Нямам кожа, освен за ласките"[11] .Образът, симулиран чрез маската, се оголва като **обезобразено лице, което заявява края на играта.**

Демаскирането е познат феномен в маскарадния свят на Стаматов, предсказуем финал в повечето от разказите му. Лицето, въображаемо моделирано в желаните форми, възвръща първичното си състояние. Доколкото маската, покривайки целта, проявява милост към влюбения, показването "наяве" постига ефекта на потрес. Зора вижда "смутеното лице"на Славин, който "гледаше с отвращение нейния плач...В тези минути той я ненавиждаше." Вглеждането идентифицира лицата под маските, а не маските върху лицата.

Истината за лицето се вижда или се прочита. Четейки тайния дневник на Митя, достигайки до "най-скритото кътче на душата му" (както бе отбелязано, естетиката на лицето го приравнява не само с личността, но и с душата), Невяна провижда лицето на егоиста.То е разкривено от гняв, "със стиснати от яд зъби", когато мъжът й застава срещу нея. ("За едно кътче на душата")

Писмото също може да бъде демистификатор. Невяна от разказа "Има си хас да не е такава" "си представляваше нещо неземно с образа на Коля". Последното му писмо оголва под неземната маска едно обикновено, еснафски-страхливо **аз.**

Маскирането и демаскирането се изравняват по смисъл с митологизирането и демитологизирането. Бедният корсиканец Джиовани е превърнат в мита Паладини, но предсмъртното писмо на учителя му Пиетро унищожава илюзията. Тук маската и лицето разиграват името:"Паладини!...Туй велико име не е негово-чуждо. Той не е Паладини, а е Джиовани...който толкова години е лъгал света."("Паладини")

Ситуацията "падане на маските"е ключова в повествованието на Стаматов и той често я театрализира:"Щом хлопнаха вратите на отделните им стаи-хвърлиха карнавалните костюми, **снеха маските**, извадиха душите от архивата и почнаха да ги проверяват."; "...те-салонни джентлемени-**снеха маските**."("Минало")

В постоянната игра между лицето и маската лицето не е нито една от множеството маски. То може да се притежава единствено в стремежа към него.

БЕЛЕЖКИ

1. ***Денкова, Лидия***. Маската, маските. В: Литература, 1997, бр.14,с.34;
2. ***Picard, Max***. Le visage humain, Paris, 1962 ,p. 14;
3. Вж. ***Hannah Arendt***. Love and Saiht Augustine, 1996;
4. Вж. ***Шевалие, Жан. Ален Геербрант***. Речник на символите., С.,2000, т.2, с. 36;
5. ***Недонсел, Морис.*** Вътрешната маска. В: Литература, 1997, бр. 14, с. 12;
6. Всички цитати са по ***Стаматов Г.П.*** Съчинения в 2 т.,С., 1983;
7. Вж. ***Богданов Богдан***. Роли, празници и представления. В: Литература, 1997, бр.14, с.6;
8. ***Батай, Жорж***. Еротизмът, С., 1998,с.107;
9. ***Buraud, G.*** Les masques.P., 1948, p.101
10. Вж. ***Денкова, Лидия***. Цит. съч., с. 36;
11. ***Барт, Ролан***. Фрагменти на любовния дискурс С., 1997, с. 106.

АНГЕЛ КАРАЛИЙЧЕВ И ХУДОЖНИЦИТЕ ОТ "РОДНО ИЗКУСТВО"

Валентина Попова (Шумен)

В картината на духовната атмосфера на 20-те и 30-те години важно място заемат отношенията художник – писател, породени от естествената творческа обвързаност на личностите, съставляващи културния живот в следвоенното време. Проблемът за диалога между писателя Ангел Каралийчев и художниците от дружество "Родно изкуство", а така също и с нечленуващия, но свързан с духа на творческото обединение, художник – Владимир Димитров – Майстора е многоаспектен и сложен, но в настоящето съобщение ще бъдат откроени словесния и визуален вариант на портрета, а така също и някои акценти от пластичния съпровод към Каралийчевия художествен свят, осъществен от художниците Сирак Скитник, Иван Пенков, Борис Денев, Илия Бешков и други. Общото в разбирането им за националния характер на изкуството като резултат на духовната подсъзнателност на националното чувство обуславя творческото им сътрудничество и приятелските взаимоотношения.

Словесните портрети на художниците, които Ангел Каралийчев създава са свързани със служебно-дидактичните му ангажименти да открива или коментира изложби на страниците на периодичния печат: сп."Златорог", вестниците "Слово", "Македония", "Зора", "Съвременник", "Вечер" и други.

На страниците на периодичния печат писателят публикува отзиви за състоялите се културни прояви. В коментара си към представените картини, Ангел Каралийчев откроява темите и образите, символизиращи българската духовност, но и внушава с психологическа проникновеност и особена тържественост образа на художника. Поставя го на пиедестал и изгражда експресивно-интерпретационен творчески портрет. По повод на изложба на Дечко Узунов, Каралийчев откроява сред картините композицията Крали Марко, коментираща известния от фолклора мотив "Господ отнема силата на Крали Марко. Писателят акцентира вниманието, не толкова върху "главата на силния мускул, нискочелото упорство, окървавения поглед, вълчия врат и чувствения чер мустак", а "върху сълзата в окото", която след преборването с Господ не трябва да внушава "грешен пламък", а мъдростта на "обистреното съзнание на целия народ", след тъмнината на робията. Интересна би била съпоставката между визуалния акомпанимент на Сирак Скитник, съпровождащ сборника "Крали Марко" на Ангел Каралийчев и фигурата на епическия герой, изградена от Дечко Узунов. Сирак Скитник е автор и на корицата на сборника с пътеписи "Сребърна ръкойка", а така също и на портретна скица на Ангел Каралийчев, в която водеща е не репрезентацията, а експресивната артистичност на образа на писателя. В подобна стилистика е издържан и портрета на писателя, нарисуван от Дечко Узунов. В отзив, посветен на първата самостоятелна изложба на Сирак Скитник, писателят не само визуализира фигурата на "Тучния сливналия с бавен, мъжествен вървеж", но и интерпретира темите и сюжетите, а така също и особеностите на стиловия почерк на твореца. Двуизмерността на изображението в "Копривщица" и в "Селска къща", реализирана чрез отношението земя – небе, светлина – тъмнина внасят декоративна ритмичност в текста и усещането за импресионистичност. Картините мултиплицират идеята за родното като белег на изконно-българското, дошло от миналото, но непрекъснато разгръщащо се като настояще. Натуралистично-уподобителният принцип на изображение е изоставен за сметка на съдържателното стилизиране, чрез което се търси вътрешния израз на материалността, нейната скрита духовност, която става цел на творческото преосмисляне на света.

Връщането към примитива като "скрито вълнение на душата" е другият аспект, който обуславя общността в диалога писател – художник. На страниците на списание "Златорог" излизат статиите на Сирак Скитник "Легенда и живопис"(1921), "Художникът и видимостта"(1922), "Тайната на примитива"(1923), оценени от Ангел Каралийчев като част от творческото разкриване на българския национален дух в художествените произведения. В същия период Ангел Каралийчев и Сирак Скитник са активни сътрудници на в."Слово" и на сп."Българска реч". Отзивите на Ангел Каралийчев за "душевните вълнения" в картините на Борис Денев, свързани с образа на Търново, за пейзажите на Никола Танев, за "родопските приказки" на Давид Перец, за общата изложба на шестимата художници, членуващи в "Родно изкуство" – Борис Денев, Иван Лазаров, Сирак Скитник, Никола Танев, Дечко Узунов и Иван Пенков излизат на страниците на вестник "Слово".

Словесните портрети на Каралийчев впечатляват не само с открояването на артистичната индивидуалност и експресивността на личния контакт, а и с вглеждането в цялостния мироглед на творците.

Илюстрация за проникновеното “извайване” на образа на художника е словесният портрет за Борис Денев. Писателят надниква в психологията на творчеството и улавя характерното и за човека и за твореца. Проследява развитието на мотивите, излизането от “СВОЕТО Търново” към красотата на “широката Божия земя”. Улавя посоченото и от изкуствоведката Ружа Маринска “порив към пространството, далечините, едрите масиви”[1], “преминаването отвъд”, извън близкия мотив, който изтъква на преден план. Именно за тази “дълбочина” в пейзажа пише и Ангел Каралийчев, коментирайки образите на старата столица. Каралийчев припомня “детското и сърдечно учудване”, “преклонението и възторга” на твореца при вида на родния пейзаж. Разказва, че “Денев обича да поглъща с очи всяко дърво, всеки камък, птица, купа сено, хълм или сламена хижа. Тая обич, която надхвърля обикновеното човешко влечение към природата и граничи с обожаването, е най-здравият камък, върху който художникът гради своето живописно дело. Всъщност трудно е да се каже, че той рисува картини, прави изкуство, поставя си и разрешава художествени проблеми. Денев, когато рисува, разказва с четка онова душевно вълнение, което изпитва, когато наблюдава картината, създадена от мъдрата божия ръка Малцина от българските художници, които търсят сюжети и вдъхновение сред природата, разполагат с Деневото богатство от бои, разбиране и съвършено обистрено чувство към хармонично съчетание на цветовете. Погледнете Лъкатнишките ливади, вижте Куленица, хълма над село Лъкатник, където някога е стояла римска крепост, спрете се пред надвесените над Осъм чардаци на старите къщи в Троян или пред идилиите на околностите на Тетевен, разгледайте внимателно миниатюрите, наситени с гъсто като мед чувство!”(в.”Слово”, 18 октомври 1929).

На страниците на вестник “Слово” през 1929 година Ангел Каралийчев отново коментира живописното изкуство на Борис Денев като мотивира познатото определение за художника като “Майсторът на българския пейзаж” (Велико Търново, Свищов, Арбанаси, Мелник, Троян, Тетевен, Лъкатнишките ливади и други). Назовавайки някои от особеностите на пластичния му език, между които и характерният

психологически или исторически подтекст в картините, писателят откроява любимата тема на твореца – родният Великотърновски край (“Борис Деневото Търново”, в. ”Слово”, 4 декември 1926), а така също и способността на Борис Денев да пресътворява духа на старопрестолния град със средствата на живописната легенда. Според писателя това е най-силната изложба на художника и е апотеоз на българската земя (“Никога нашата земя не е рисувана тъй хубаво”).

Един друг аспект от диалога между художника и писателя е срещата им освен в реалния живот (спомените на писателя за Борис Денев), отзивите за изложбите на страниците на периодичния печат, а така също и срещата им на страниците на българската детска книга. Борис Денев е автор на пластичния съпровод към книгата на Ангел Каралийчев “Мравешка история” (1931).

Значим успех на българската детска илюстрация е и визуалният разказ на Иван Пенков към книгата “Богородична сълза”(1928), която е наградена на Международната изложба на детската книга през 1929 година в Женева. Непосредствената емоционалност и изтънчената духовност на илюстрациите на Иван Пенков допълват оптимистично-мистичната визия на Каралийчев за Богородица. Декоративността и експресионистичността в стиловия почерк на художника изграждат поливалентните внушения на текста. Повторителността в употребата на звездата внушава сливането на духа и материята и оповестява раждането на Божието чедо. Родена от сълзата на Богородица, според разказа на Каралийчев, звездата се превръща в символичен образ на победата на светлината над мрака, знак за прераждането на добродетелността от греховността. Специално внимание заслужават детските книжки на Каралийчев, илюстрирани от Георги Атанасов, Никола и Нева Тузусови, Илия Петров и Илия Бешков.

Визуалната версия, която Илия Бешков разгръща на Каралийчевата “Богородична сълза”, включена във втория том на тритомника “Приказен свят” (1930) е различна от стилистиката на Иван Пенков. В нея Божията майка е битово приземена, излъчваща топлина и вяра. Илюстрациите на Бешков са изпълнени, както отбелязва Никола Мавродинов с “въображение, силно чувство към характерното и примитивистична изразност”[2]. В някои случаи те приземяват трагизма на Каралийчевия разказ и му придават заразителна увлекателност, динамиката на рисунъка, внушаващи детското виждане за света.

Друг аспект от диалога художник – писател са и скиците на Бешков, изобразяващи общия им приятелски кръг, карикатурният портрет на писателя, рисуван през 1929 година, а така също и разказа "Слепият гъдулар" (1927), който Каралийчев посвещава на художника.

В отношението си към изявите на българските художници Каралийчев отчита и присъствието на жанровостилистичните белези на приказката, легендата и баладата в творчеството на Иван Милев, Иван Лазаров, Давид Перец и Владимир Димитров – Майстора.

Особеното отношение на Каралийчев към нечленуващия в дружество "Родно изкуство" художник Владимир Димитров - Майстора е изразено в отзива "Майсторовата изложба"(сп."Златорог", 1925, 8-9,с.416) и в статията "Изкуство за простия народ"(в."Слово", 9 юли 1926). Писателят откроява непосредствеността и сугестивността при възприемането на картините на Майстора. В платната си художникът въплъщава "копнежа", "мъката" и "радостта" на народа, пресъздава "един свят", който според думите на писателя "ще пребъде", защото в тях е уловено "вечното". И Каралийчев и Майстора считат, че най-гениалният творец е народът и вярват, че и творбите на индивидуалното творчество трябва да въздействат непосредствено и да се възприемат от всички, аналогично на фолклорните текстове. Именно затова вероятно художникът не е подписвал картините си или е използвал прозвището Народа, а писателят скромно е заявявал, че е преразказал, това, което народът е създал. Търсенето на вечното у българина, култа към родовото знание, идеализацията на образа на селянина са общи творчески характеристики.

Интересът към фолклорната тематика и към жанровостилистичните белези на приказката и легендата, вглеждането в етнокултурната духовност на българина, е част от общите усилия за създаване на "български национален дух" в изкуството на художниците от дружество "Родно изкуство", а така също и на техния приятел и ценител - писателят Ангел Каралийчев.

БЕЛЕЖКИ:

[1] ***Ружа Маринска***. 20 години в българското изобразително изкуство. С., 1996, с.146.

[2] Пак там, с. 134.

ОСОБЕНОСТИ В РЕЦЕПЦИЯТА НА НАРОДНАТА ПРИКАЗКА ПРИ ДЕЦА ОТ РАЗЛИЧНИ ЕТНОСИ

Валентина Попова,
Пенка Кожухарова (Шумен)

Народната приказка съхранява не само културната памет на човечеството, но задава и модели на поведение, чрез които се формира социалната компетентност на индивида. Едновременно с това, като съчетава в себе си невероятното и житейски допустимото, тя участва в развитието на усета към естетиката в живота. Възникнала като възрастово недиференцирана в своето битие, приказката започва да се преосмисля и да битува като жанр на детската литература. Именно това налага уместното използване на народни приказки в обучението на децата и се превръща в неотменна част от процеса на тяхната успешна социализация, осъществяваща целите на нравственото и естетическото възпитание.

Значим момент от социализацията на детето от начална училищна възраст е процесът на изграждане на Аз-концепцията. В психологическата литература тя се разглежда като сложна динамична, оценъчна и емоционална представа на индивида за себе си, поради което Аз-образът и самооценката са нейни основни компоненти [6, с. 56]. Самооценката изразява отношението на личността към себе си и оценката, която тя дава на своите качества, позиции, цели. Тя реализира емоционално-ценностни отношения на даден индивид към чертите и качествата на своята личност, както и към дейностите, в които се включва.

Основните аспекти в разбирането на самооценката са следните: 1) съотнасяне на образа на Аз-реално с образа на Аз-идеално, т.е. представата на индивида какъв е и какъв иска да бъде; 2) фактор за формиране на самооценката е т.н. интериоризация на социалните реакции на даден индивид. Човек е склонен да оценява себе си така, както по негово мнение го оценяват другите; 3) личността оценява успеха от действията си чрез призмата на собствената си идентичност [4, с. 39].

Е. Ериксон посочва, че особено място в детското развитие заема самоосъзнаването и чувството за идентичност [2, с. 10]. А. Готовос отбелязва, че съвременните образователни системи участват директно или индиректно в процеса на формиране на идентичността у различните етноси [5, с. 91]. По отношение на ромския етнос в общата панорама на българското училище се наблюдава следното: при срещата между двете култури българската култура перманентно маргинализира ромската култура, априорно я бележи с негативизъм, при което при рецепцията на българската култура ромите показват най-вече безразличие към преподаването на културни ценности [5, с. 54-56].

Възникнала като продукт на народното творчество народната приказка синтезирано представя основните ценности и етически норми на съответния етнос, тя адекватно може да подпомогне идентификацията и интеграцията на отделния човек, обучавайки го да се съобразява с общоприетите норми на социалния живот. Приказките на различните етноси, построени по една и съща или близка фабула се отличават по своята етнокултурна обагреност, която позволява изучаването на другостта, адаптацията и интегрирането на различни етноси в общността. Това подпомага процеса на адекватно изграждане личността на детето, тъй като по думите на Щериберг превръщането на своя народ, на своята религия, на своята култура в кумир унищожава собствената представа за идентичност, защото който познава само един народ – не познава нито един, който познава само една религия, една култура – не познава нито една.

От една страна, възниква въпросът за възможностите на приказката от определен етнос да изгради по-устойчива система от нравствено оценъчни отношения и качества на характера в децата от съответния етнос, а от друга, за нейната роля при хармонизиране на отношенията между деца от различен етнически произход.

1. Методика на изследването

През втория срок на учебната 2001/2002 година е проведен констатиращ, преобразуващ и контролен експеримент, свързан с рецепцията на ромските приказки при деца от ромски и български етнос. Изследвани са 117 ученици от III и IV клас в ОУ "Св. Кл. Охридски" с. Изворско обл. Варненска и ОУ "Патриарх Евтимий" гр. Варна, разпределени по етнически признак в експериментална и контролна група.

Обект на изследването са етнокултурната идентичност и самооценката на Аз-а при деца от ромски и български етнос.

Предмет на изследването са зависимостите между етнокултурната идентичност и самооценката на Аз-реален и Аз-идеален образ на личностните качества и корекционните възможности на ромските приказки.

В констатиращия и контролния експеримент самооценката на учениците е регистрирана чрез методика за установяване на Аз-реален и Аз-идеален образ на личностните качества. Разработени са две анкетни карти, в които са включени нравствени, интелектуални, волеви и социални качества.

В преобразуващия експеримент са използвани ромските приказки "Господ и четиримата братя", "Циганинът и смъртта", "Прогонване от табора", "Как циганите избират невяста", "Рижият кон" [1], които визират част от посочените в анкетните карти качества на личността.

2. Анализ на резултатите

При анализа на съдържанието на реалната и идеалната самооценка на личностните качества основен измерител беше принципът на съподчинение на ценностите. Учениците извършваха самооценка, като ранжираха посочените качества въз основа на реалната и идеалната представа за себе си. При оценка на притежаваните качества децата от ромски произход (експериментална група) на първо място поставят качеството честност - Av=2,16, Sd=2.6; КГ - Av=4,8, Sd=2,8, може би като опровержение на битуващата социална представа, изразена чрез фразеологизма "Лъжеш като циганин".Това качество представя отношението на учениците към определени ситуации и е израз на техните нравствени преживявания. През периода на ранното детство те овладяват основни знания за моралните норми и принципи, формират своите убеждения, като сравняват и измерват различни категории и ситуации, подлагат на анализ оценките на обкръжаващите – родители, учители, връстници и ги съотнасят към своите представи за честно и нечестно.

Учениците от контролната група на първо място се идентифицират с качеството умен -Av=2,88, Sd=2,55. Най-силно изразени и в двете групи са качествата трудолюбие (ЕГ - Av=2,77, КГ - Av=4,38), смелост (ЕГ - Av=6,55; КГ - Av=5,88), упоритост (ЕГ - Av=6,22, КГ -

Av=6,5), които са свързани с възрастовите характеристики на детето през този период. След постъпване в училище те усвояват умения и навици за системен учебен труд, у тях се формират потребности и мотиви за учебно-познавателна дейност и съответното волево поведение.

На пето рангово място и в двете групи е качеството горделив – ЕГ - Av=6,77, Sd=3,97; КГ - Av=6,5, Sd=4,5, възможно е поради малкия житейски опит децата да са го възприели чрез характеристиките на качеството горд. Това се потвърждава и от резултатите в експерименталната група, където на четвърто място децата роми поставят качеството скромен. Същото качество е на десето рангово място при децата от контролната група. За разлика от експерименталната група предни позиции имат и качествата мъдър, учтив, отговорен.

Посочените качества заемат съответно трето и пето рангово място в Аз-идеалния образ на децата-роми. Това свидетелства за ефективно възприемане на образа на другия в когнитивния процес на възприемане на Аз – образа. Изследването на В. А. Горбачова показва, че постоянната подкрепа с положителни или отрицателни оценки за изпълнението на известните на децата нравствени качества, става основа за формиране на съответното морално-оценъчно отношение у тях. Отначало то се проявява в отношението към другите деца, а по-късно и в отношението към себе си [3, с. 403].

На последните рангови места са поставени негативните нравствени качества – егоист, отмъстителен, алчен, несправедлив и др.

Стойността на коефициента на корелация r=0,915 при децата роми сочи отсъствието на стремеж и поставяне на цели за развитие на личностните качества. При децата от КГ r = 0,777.

3. Същност на преобразуващия експеримент

При подбора на ромските приказки се ръководехме от две изисквания, от една страна, чрез текстовете да се визира ромската идентичност, а от друга нравствените качества, които те утвърждават, да не се покриват с качествата, поставени от децата на първите рангови места, при определяне на Аз-реален и Аз-идеален образ.

Тематичният обхват на приказките е свързан с някои утвърдени етнохарактеристики на ромите – жизнелюбие, артистичност, силна

емоционалност, привързаност към дома и ценностите на рода, липса на прагматизъм.

Анализът на художествената и нравствената страна на приказките показва, че те изобразяват в позитивен план етночертите на групата.

В приказката “Циганинът и смъртта” се проявява жизнелюбието, съобразителността и артистичната природа на рома, като се преодолява отрицателното въздействие на страшното (смъртта) чрез интереса към съдбата на героя. Същите качества намират проявление и в сюжета на “Как циганите избират невеста”. Наред с тях народният разказвач утвърждава и умението да се открива и оценява красивото. Третият момък от приказката се обръща към старейшината с думите: ”Обиколих аз цялата планина, старче, много красоти видях, но на самия връх съгледах прекрасно цвете...

Извадил го момъкът от пазвата си и изведнъж се притаили циганските огньове и засияла в долината светлината на цветето. Била тя по-ярка от светлината на Слънцето и Луната. Удивени били циганите от красотата на цветето. А старейшината рекъл: “Имаш сърце за красотата, синко! Затова получаваш най-красивата девойка от табора.”

Мъдростта на старейшината откриваме и в образа на Господ (“Господ и четиримата братя”), който символизира идеята за състраданието и абсолютната справедливост. Последното качество се утвърждава като нравствена ценност и в приказката “Прогонване от табора”. Старецът приема любовта на момъка към девойката от друго племе, но не приема неговата позиция, споделена в думите: “Три пъти наруши циганските закони – прокле своите братя, прокле огъня, който те сгрява, прокле девойката, която обичаш. Нима не си достоен за съдбата, която ти отредиха? Не си наказан за това, че обичаш, а за това, че ненавиждаш.”

Приказките “Циганинът и дявола”, “Рижият кон” отново внушават позитивния образ на човека, притежаващ качествата съобразителност, състрадание, щедрост.

4. Резултати от контролния експеримент

Като резултат от анализа на художествената и нравствената страна на приказките след преобразуващия експеримент се наблюдава динамика при качествата от Аз – идеалния образ на децата от ромски произход.

Акцентираните чрез текстовете качества мъдър, съобразителен, ценящ красотата, талантлив преминават напред в ранговите места (Табл. 1). Това не се регистрира при децата от контролната група.

Таблица 1

Качества на характера за учениците от контролна и експериментална група

Качества на характера	ЕГ				Качества на характера	КГ			
	Аз съм		Искам да бъда			Аз съм		Искам да бъда	
	Av	Sd	Av	Sd		Av	Sd	Av	Sd
1. Честен и искрен	4.0	4.0	3.42	4.1	18. Трудолюбив	1.58	1.1	3.3	4.8
2. Съобразителен	5.6	4.6	5.00	4.1	19. Упорит	6.75	5.5	4.8	4.8
3. Учтив	15.0	2.1	7.21	5.6	20. Горделив	9.8	5.9	8.7	5.9
4. Непослушен	12.9	4.1	6.85	4.2	21. Мъдър	4.25	2.0	5.5	4.5
5. Скромен	7.33	4.5	7.21	3.2	22.Несправедлив	9.25	4.5	8.1	4.8
6.Разумен	5.16	2.1	3.78	3.6	23. Отговорен	7.41	4.5	6.1	3.8
7. Смел	3.25	1.6	5.07	2.8	24.Страхлив	11.9	3.8	11	4.0
8. Безотговорен	12.8	3.0	11.8	3.4	25.Щедър	6.58	4.2	6.3	3.0
9. Справедлив	9.41	4.4	7.28	1.7	26. Алчен	13.5	4.7	10	3.2
10.Умен	6.33	5.5	8.92	5.0	27.Ценящ красот.	6.00	4.1	9.1	3.6
11. Мързелив	13.5	2.5	10.8	5.6	28.Любознателен	8.00	2.8	9.5	3.0
12. Талантлив	6.25	3.5	9.78	3.7	29. Груб	14.2	1.7	11	3.1
13. Егоист	13.1	3.1	13.00	2.9	30. Фантазьор	9.41	3.8	9.5	3.0
14.Състрадателен	12.4	2.7	9.92	3.9	31.Отмъстителен	12.5	2.2	13	2.6
15.Неизпълнителен	12.6	2.3	1.92	4.3	32.Хитър	11.8	2.6	11	4.5
16.Общителен	12.5	3.3	13.2	3.9	33.Самостоятелен	10.9	9.0	10	5.2
17. Сръчен	8.5	4.0	11.5	3.8	34.Изпълнителен	2.96	4.0	7.0	3.2

Качеството състрадателен, което е коментирано при анализа на приказките и в двете групи остава в последните позиции на Аз-образа. Възможно е децата да не са осмислили семантиката на думата или се дистанцират от негативното емоционално състояние изразено чрез думите страдание, състрадание.

Като цяло се наблюдава идентификация на Аз-образа на децата от ЕГ с позитивния образ на героите от ромските приказки, за което свидетелства коефициентът на корелация (r = 0,732) между Аз-идеалния образ в констатиращия и в контролния експеримент. Посочената идентификация не е в сила за децата от контролната група, коефициентът на корелация при нея е r = 0, 968.

Вследствие на получените резултати може да бъде направен изводът, че нравствените качества на героите от ромските приказки са значим механизъм за повишаване на самооценката и позитивно изграждане на Аз – образа при деца роми, което способства тяхната адекватна етнокултурна идентификация. Това налага становището, че би било целесъобразно в учебното съдържание да присъстват приказки от различни етноси. Това ще допринесе от, една страна, за изграждане на по-устойчива система от нравствено-оценъчни отношения и качества на характера у децата от съответния етнос, а от друга, ще хармонизира отношенията и интеграцията между деца от различен етнически произход.

ЛИТЕРАТУРА:

1. ***Друц, Е. и Алексей Гесслер.*** Сказки и песни, рожденные в дороге.. , М., 1986.
2. ***Ериксон, Е.*** Идентитетът. Сп. Педагогика, кн. 7/8 , 1993.
3. ***Люблинска, А.*** Детска психология., С., 1991.
4. ***Минчев, Б. и др.*** Ръководство за изследване на детето., С., Веда – Словена –ЖГ, 2000
5. Психолингвистични и социолингвистични проблеми на обучението на ромски деца. Доклади от Втората международна конференция за обучение на ромски деца в Европа. С., 2001.
6. ***Ремшмидт, Х.*** Подростковый и юношеский возраст. Проблемы становления личности., М., Мир, 1994.

БЪЛГАРСКИЯТ СИМВОЛИЗЪМ (ТИПОЛОГИЧЕСКИ АСПЕКТИ)

Мильо Петров (Шумен)

Съществува традиция на двуделно и триделно разглеждане. При двуделното се говори за паратаксис и хипотаксис; за два периода в творческото развитие; за старо и ново, традиционно и модерно, реалистично и модернистично изкуство; за реалистичен и романтичен тип обобщение... Гьоте характеризира класическото изкуство като "здраво", а романтическото - като "болно". Шилер определя поезията като наивна и сантиментална. Бодлер пише за "принципа на реалиста" и за "принципа на модерниста".

Яворов се спира върху своите два периода: субективно-автобиографичния (до 1910) и обективния (след 1910 г.).[1] Ив. Ст. Андрейчин се интересува от двата модела в литературата, респ. от анекдота и символа; Л. Стоянов - от двете основни течения у нас; Н. Райнов - от живописния и декоративния стил; Гео Милев - от аналитичното (Омировото) и синтетичното (анти-Омировото) изкуство. Подобни мисли изказват Т. Траянов, Д. Дебелянов и др.

Димо Кьорчев теоретизира върху старото и новото творчество. Ив. Радославов разглежда дилемно творчеството на Тургенев и Бодлер. "Здравото" изкуство свързва със старото поколение, а модерното - с младото поколение ("Млада България").

Двуделното разглеждане е по правилото на махалото, предвид опозицията теза-антитеза. При него са в сила принципите на сближаването и оттласкването, актуализацията и дезактуализацията. Той не обхваща всички случаи. Триделното разглеждане е по диалектическата триада: теза-антитеза-синтеза. То обхваща всички случаи. Съизмеримо е с осветляването на литературата по направления, отчита различните посоки в символизма: реалистическата, романтическата, неокласическата и пр. Преходните (граничните) формации при всеки тип са две. Някои изследователи набелязват три типа у Яворов - последният обаче е недовършен. В изказванията и художествената практика на Т. Траянов става дума за двата свята ("големия" и "вътрешния") и за синтеза им.[2] Показателен е пътят и на Д. Дебелянов, Л. Стоянов, Хр. Ясенов и др.

---

[1] ***Неделчев, Михаил.*** Страници за П. К. Яворов. Велико Търново, 1992, с. 250.

Красноречиво е и отношението към Гьоте, Каравелов и Вазов, Пенчо Славейков. Вазов напр. бива отречен, но след това утвърден от Гео Милев, Иван Радославов и др.

Липсата на ясно осъзнати, гъвкави и адекватни типологически критерии води до редица недоразумения. Своеобразието се квалифицира като недостатък.

1. Класическият тип.

01. Класическата епистема се свързва с материализма, Евклидовата геометрия, "Нютоновото небе". Светът е триизмерен. Той е краен като пространство и време, цялостен и завършен, детерминиран и предсказуем. Науката е линейна. Познанието е индуктивно - свързва се с живото съзерцание, абстрактното мислене и практиката.

Този тип е монистичен и логоцентричен. Той утвърждава "живото" и "здравото", "разумното" и "логичното", "обективното" и "естественото". Излишно е да даваме примери от Гьоте или Вазов. Във времето на символизма В. Пундев пише за "живото слово" и "образното съдържание".

За класическия тип е характерна "естетиката на яснотата". Той е против тъмното, неясното, болното. Н. Лилиев ще каже: Вазов е "класически ясен", а Яворов навлиза в тайните и пропастите на душата, откривайки само страдание.[3]

Редица представители на типа издигат яснотата в култ. Така стигат до крайност, т. е. до вулгаризация. Лозунгът на "ясни позиции" напр. издига Д. Благоев, в "РЛФ", Т. Павлов (Полемичната му статия с Вл. Василев е на "На ясни позиции!"). Така е и през тоталитаризма. Уводната статия на в. "Литературен фронт" от 26.12.1957 г. е "На ясни партийни позиции".

02. Най-често символистите характеризират класическия тип негативно. Многократно, настойчиво и пристрастно Гео Милев пише срещу класическата традиция, представена от Омир, Аристотел, Хораций,

---

[2] Вж. сб. Кирил Христов, Димитър Бояджиев и Теодор Траянов в спомените на съвременниците си. С., 1967, с. 628.

[3] ***Лилиев, Николай.*** Събрани съчинения. Т. 3. С., 1964, с. 13-14.

Класицизма, Просвещението, Гьоте и Вазов. Това е старо изкуство: обективно и аналитично, разумно и логично, сюжетно; то е подражание и описание, временно и тленно...

Според Димо Кьорчев старото изкуство е утилитарно, правдоподобно, статично и симетрично. Затваря се в рамките на действителността и се основава на каузалните връзки.

Л. Стоянов казва, че в античното изкуство "явно преобладават силата и симетрията". Такова е и първото течение в нашата литература, представено от Л. Каравелов, Ив. Вазов, Ст. Михайловски, А. Страшимиров и др. Най-характерен пример е Ив. Вазов. Той пише за всичко и във всяко време. Назовава нещата с истинските им имена. Затова произведенията му са битоописания, реализъм. Вазов "пренебрегва големите обобщения, дълбоките и вечни идеи, прелъстителните творчески завоевания, яростните битки на духа, борбата с неразрешимите проклети въпроси".[4]

Специално трябва да отбележим схващането на Л. Стоянов за модерната култура и нейните деца: Бергсон във философията, Айнщайн в науката, Шпенглер в обществената мисъл. И още нещо: Л. Стоянов посвещава свое стихотворение на Сьорен Киркегор ("Моята скръб").

Вазов е в прицела и на Д. Дебелянов. Той е "един престарял наш писател", "нашият най-стар поет", който "не твори висши ценности". Езикът му е "стар и слаб за нашето време". С този писател "като че нищо не ни свързва".[5]

Дебелянов има резерви не само към Алеко Константинов и Хр. Ботев, но и към Пенчо Славейков. В новото време борбата за "правда и свобода" е пренесена на друг терен.[6] Славейков Младши е "жрец и воин на живота", но книгата му "На Острова на блажените" не донесла ободряване... Днешното време според Дебелянов изисква друга поезия. Символистите са нови хора - с променено светоусещане, със свое око и нерв. Всичко трябва да се пречупи през тази призма.

За новите поети Ив. Радославов казва: Те са свързани с "общата омраза към похватите на една Вазова поезия, характерна със своята реторика”.[7] А в отвореното писмо до П. Ю. Тодоров изтъква: “Вие твърде много принадлежите на миналото. И въпреки влиянието на новото вие и другарите от старото поколение чувствате твърде много симпатии към това “здраво и непроменено изкуство”. Радославов е против “Кръстевия и Пенчо Славейковия еклектизъм”. В книгата си за Т. Траянов Моис Бенароя също взема на прицел Ив. Вазов. В творчеството му намирали израз “тясно националното и риторично-социалното”.[8]

---

[4] ***Стоянов, Людмил.*** Две основни течения в българската литература. - Везни, 1920, № 1.

[5] Сб. Блуждаеща естетика. С., 1987, с. 240.

[6] Пак там, с. 239-240.

03. Символизмът като реализма е логоцентризъм. В определен смисъл и той представлява “епистемологически монизъм”. Ще стане дума, че и за него донякъде е характерна “естетиката на яснотата” (предвид някои заглавия), синтагматично-линейното свързване, обективният план и пр. Може да говорим за някои класически особености като “рудименти”. Не случайно от постмодернистично гледище реализмът и модернизмът (символизмът) се определят като “класическо изкуство”.

2. Некласическият тип.

01. Названия.

Чрез “некласически” типът е отрицателно дефиниран (по негативен признак), т. е. названието не е по обективно присъщите на типа черти, а чрез отрицание на дотогавашните особености в литературата. (По начало названията имат правомерно-утвърждаващ характер).

Но такива названия са познати: неевклидова геометрия, некласическа физика, некласическа епистема изобщо. Използва се синонимно названието “деепизиран тип”. Чрез “лирически” названието на типа е по родов белег. Знае се, че лириката има водеща роля в символистическата литература. Синонимно се използва и названието “медитативно-креативен тип”.

02. Бодлер пише за “лирическата нагласа на душата”, за “лирическата проза”. Модерният творец е привърженик на “чистото изкуство”. Той избягва подробностите, използва музикализацията.[9] За субективно-креативния принцип говорят Верлен, Маларме и др.

---

[7] ***Радославов, Ив.*** Идеи и критика. С., 1921, с. 137.

[8] ***Бенароя, Моис.*** Теодор Траянов и неговият мир. С., 1926, с. 16-17

[9] Сб. Слово и символ. С., 1979, с. 250.

Киркегор утвърждава “идеалистическия реализъм”, свързан с “принципа на субективността”. Той е реакция на Хегел (предвид “принципа на обективността”).

Показателни са индикациите чрез “лиричен” - заглавията и подзаглавията у Л. Стоянов, Ем. Попдимитров, Н. Райнов и др. Символистичната драма по начало е “тип лирична драма”.[10] Говори се още за лирична живопис, лирично кино и т. н.

За Д. Дебелянов се казва, че създава “лирически автопортрети”. Поезията на Яворов се отличава с “екстазна лиричност”. Гео Милев пише за Бог Аз и за лиричното като антиепично (антикласическо) изкуство. Изобщо “лирическото начало” в символизма е не просто “повдигнато на степен”, а се превръща в структуропроменящ фактор.[11]

За лирическия тип е характерно “ехото”. “То е по-неавтентично” (Генчо Стоев). Свързва се със субективно-ретроспективното начало, със спомена-равносметка.

Бодлер казва в “Съответствия”: “Като безброй еха...” Известен е цикълът на Леополд Стаф “Итало-гръцко ехо”. Рихард Дюмел говори за “душа, разпъната сред вселената, ехо от ехото на вечността”. Красноречиви са и думите на Тр. Кунев: “Вървя в сърцето си с неясен ек от други светове”. Лирическият герой е подгонен от жажда и подмамен с приказни миражи... Пианото у Л. Стоянов трябва “да пробуди ехото здрачно”. Често Н. Лилиев си служи с “ехо”, “ек”. Яворов е “ехо на... себе си” (В тъмницата лирическият говорител “от зова си чува ек”). Във “В полите на Витоша” използва ремарката “Като ехо”. Заглавието на втората му драма-дилогия е “Как ехото заглъхва”. За “реакция на църковната ектения” говори Н. Райнов в “Царица Теодора”. Уместни са паралелите с Н. Фурнаджиев (“Пролетен вятър”), Слав Хр. Караславов (“Ехо от кавалите”) и др.

По същия начин стои и въпросът с “отгласите”. Д. Дебелянов използва такова заглавие. През 1913 г. в статия за Т. Траянов и неговите “Химни и балади” Ив. Радославов казва: “Звънналите акорди на неговата лира бяха отглас на всички “сърца, обтегнати над бездни”. Продуктивна би била успоредицата с “отблясъци” у Вл. Соловьов, Верлен и др.

---

[10] ***Добрев, Чавдар.*** Лирична драма. С., 1973, с. 250.

[11] ***Янев, Симеон.*** Типове лиризация в съвременната българска проза и тенденциите на синтетичното изображение. - Литературна мисъл, 1977, № 7.

03. Истинското символистическо творчество е "креативен модел", "интровертен семиозис" (доминиращ и в другите изкуства), "дифузен тип" (Н. Георгиев), "дифузен изказ" (Едвин Сугарев). За него е в сила хипотактичният (подчинителният) принцип, а не паратактичният (съчинителният). Показателно е, че произведенията му са създадени за кратко време (Т. Траянов написва "Романтически песни" за девет дни).

04. Некласическата епистема се свързва тъкмо с "идеалистическия лиризъм", неевклидовата геометрия и с некласическата (нелинейната) наука изобщо. "Всички символисти - пише Р. Ликова - са привлечени от идеята за четвъртото измерение - времето".[12]

Освен теорията на относителността, в сила е и квантовата механика. Между другото, през 1962 г. се появява теорията на американеца Томас Кун, която е реакция на диалектическото, историко-постъпателно разглеждане... Частицата се разглежда като вълна (в аспекта на полето). Акцентира се върху случайността, съ-съществуването (нелинейността).

Към този тип биват отнасяни елинистическата епоха, Платон и неоплатониците, Средновековието, романтично-модернистичните времена. Той е против епопеята, класическото изкуство (Вяч. Иванов, "Заветите на символизма"). Според Н. Лилиев епопеята предлага обширен материал, а новата лирика има ограничена рамка - тя дава израз на "чувствата и мислите на поета".[13]

Символизмът е антипозитивизъм. Той отхърля подражанието и отражението, които профанират изкуството.

05. Някои по-конкретни примери.

Песента у Яворов се връща и лирическият говорител казва: "Бъди при мен, бъди у мен". Светът е производен от субекта на човека и поета. Предвид "В полите на Витоша" Б. Пенев изтъква, че Яворов е лирична натура и поезията му има крайно субективен характер. Такъв е и в драматургията. Той не проявява творческа съобразителност и планомерност, в творбата му дори липсва художествен център.

Според Т. Траянов при символизма трудно се съгласуват "въображаемият свят на поезията" и "концептуалното (понятийното)

---

[12] ***Ликова, Розалия.*** Проблеми на европейския символизъм. С., 1985, с. 522.

[13] ***Тихолов, Петко.*** Николай Лилиев. Срещи и разговори. С., 1962, с. 51.

познание".[14] Спомняме си обвиненията на Ст. Младенов към Траянов и другите символисти. Второто течение в литературата ни Л. Стоянов свързва с Ботев, Пенчо Славейков, Т. Траянов. Център са: самоценният дух, превъзходството на твореца, надетичните категории. В предговора към "Видения на кръстопът" Стоянов цитира О. Уайлд: "Чистото изкуство изключва Истината и Морала" (Л. Каравелов е за единството на научното и художественото творчество).

На новото изкуство Гео Милев посвещава няколко статии: "Модерната поезия", "Небето", "Фрагментът". В тях пише за Бог Аз и Платоновите "космически идеи", за душата и интуицията, за синтетичното изкуство. Авторът открива близостта между символизма и византинизма: болезнена изтънченост, изкуственост, липса на жизнена непосредственост.[15] Лилиев е близък на исихазма като обновено (модернизирано) християнство. Да не говорим за близостта на модернизма изобщо с богомилството предвид дуализма (умерен и краен), раздвоението...

Димо Кьорчев изтъква: Новото изкуство прави център душата, релативизирания свят, неправдоподобието... Кьорчев е против всякаква рамка, систематизация и др. под. Той отхвърля правилата и методите. Обявява се за "абсолютната истина" като "чувство от ирационален характер". Привлича го светът на виденията.

Ив. Радославов пише за прехода от Маркс към Ницше. Идеал е не Тургенев, а Бодлер. Личността се доверява на въображението и фантазията.

06. Отношението към различни -изми.

Като се спира върху родословието на символизма, Жан Мореас казва: "Той свидетелствува за цикличния характер в развитието на изкуството". Но както Мореас, така и другите символисти пишат за инвариантно-повторимото и уникално-специфичното. (Символизмът е и конкретно-историческо явление).

Той е антинатурализъм и антиреализъм. Отхвърля миметично-подражателния принцип, буквалния и еднопосочен изказ. Двумирието при него е по-различно от това в романтизма (някои го наричат "латентен символизъм"). Според доктрината, символизмът е отрицание на парнасизма и импресионизма, сантиментализма и класицизма. Но не и като художествена практика.

---

[14] Сб. Теодор Траянов. Нови изследвания. С., 1987, с. 177.

[15] По ***Илиев, Стоян.*** Николай Лилиев - син на обезверен жребий. С., 1987, с. 32.

07. Някои недоразумения.

Отделни творби на Дебелянов се определят като философски, а не като лирически. Не се държи сметка за лирическото като синоним на некласическото. В такъв случай философското е частна особеност на лирическото.

Обвиненията, че символистическата поезия е "бледа", "анемична" (безкръвна), "мъртва", са всъщност комплимент. Димо Кьорчев пише за "живот в смъртта". Т. Траянов озаглавява първата си стихосбирка (започваща с "Новият ден") "Regina mortua" ("Мъртва царкиня"). Художествените текстове на символистите гъмжат от посочените лексеми. Изискването за "живо слово" е противопоказно на същността на символизма.

Друго е положението след време, при епигоните. Тогава символизмът е "закъснял" и "мъртъв" (в смисъл на анахроничен). Той е преодолян от живота и литературата ни.

В очерка си за Маларме Гео Милев обосновава "идеята за девствеността". После ще издигне девиза за оварваряването: необходимо е вливане на сурови сокове в Мъртвата царкиня, за да бъде възродена и да е годна да ражда живот.

Като творец Н. Лилиев негативно е определен като: формалист, бечпочвеник, антисоциален поет. Творчеството му е пусто откъм вътрешно съдържание... Но при модернизма и най-вече символизма примат има формата: конструктивният прнцип, игровото начало. Чрез нея в определен план се постига смисълът. Стремежът към съвършенство не значи безсъдържателност. Друго е положението след време. Гео Милев ще пише за "гладките" и "сладки" стихове, за технически фината поезия на символистите, която вече не е актуална.

Най-чести са обвиненията в "неяснота", "алогизъм" (безсмислици), напр. от Вазов (предговора към "Легенди при Царевец" или Пенчо Славейков (изказването му за "умопомрачения символизъм"). Да припомним казаното и от Вл. Василев: Символистите правят "лудешки опити да съчетаят несъчетаемото". Или от Ст. Младенов... За Димо Кьорчев се казва, че е с "хаотична мисъл и неопределени позиции", служи си с "много думи, усукани разсъждения (...), белетристични поетизации - и малко ясни, определени мисли" (Г. Цанев).

Но ирационализмът и агностицизмът са в изискванията на символизма. Център става Мистерията (Тайната), неуловимият и неизразим свят. Според Гео Милев художественото творчество е интуитивно, подсъзнателно и алогично.

Яворов разглежда "тъмното" в душата; Т. Траянов - "отровата на тъмно отчуждение"; Н. Лилиев - "тъмния кръстопът", "тъмното страдание", тъмните завеси "на чудесата". Хр. Ясенов често пише за: тъмни мисли, тъмни страдания, тъмни теменуги. Тр. Кунев казва: "Притома, суета и горко неведение".

Мойсей на Н. Райнов учи: "Не говорете ясно! - езикът ви да бъде притча, а словото - видение! Не сте родени за учители на стадо, ни за тълмачи на сънища..." ("Богомилски легенди"). Красноречиви са още някои заглавия и подзаглавия у Райнов: "Книга на загадките", "Притчи" "Градът - поема на тайните".

Стана дума за "здравото" класическо и за "болното" романтическо изкуство (Гьоте). Гео Милев пише за "болезнения" символизъм. За "болния дух" и "болнавата нощ" говорят Яворов и Хр. Ясенов. Впрочем за своя и на модернизма път след войните Ясенов казва: "Това е път, отречен от живота (...), болнаво изкуство на болна епоха".[16]

3. Неокласическият тип.

01. Началната и крайната фаза на символизма са белязани със знака на "граничността" (преходността). Поради това се говори за парадокси, разнородни структури, особени художествени модели. И още нещо: Преди да бъдат включени в книги, творбите имат по-определен некласически статут. В книгите са в нови редакции; включени са в цикли, систематизирани...

Примерите са с Бодлер, Рембо, Маларме. А. Рембо напр. изтъква: "Грешка е да кажеш: Аз мисля". Трябва да се каже: "Мен ме мислят... Аз е някой друг" ("Писмо до Жорж Изамбер").[17]

---

[16] Сб. Гео Милев. Христо Ясенов. Сергей Румянцев в спомените на съвременниците си. С., 1965, с. 485.

[17] След изповедта настъпва самонаблюдение и дистанциране. Едновременно е налице субектност и обектност. Всъщност става въпрос за Другия, на който обръщат внимание:

Р- Ликова отбелязва: "За кратко време символистите след Рембо и Маларме създадоха своята школа и започнаха сами да я рушат, изтегляйки се от класическия тип символизъм в различни посоки - към натурализма, към класицизма, към социално-революционната или предметно-философската поезия".[18]

Пет години след публикуването на Манифеста (1886 г.) Жан Мореас създава заедно с Анри Рение Романската школа (1891 г.), която е свързана с класицистите и класиците през античността. Класицистични тенденции се проявяват в полския символизъм, напр. у Леополд Стаф (посочения цикъл "Итало-гръцко ехо"). Младополяците изпитват влиянието на Мореас и Рение, както и на античната философия и литература.

В Русия е в култ Пушкин, напр. от страна на В. Брюсов. Други символисти използват цитати-мото от Гьоте. Така е и в немския символизъм.

02. За неокласическата епистема са характерни синтетизмът и хибридизацията. Сега Фр. Ницше пише за Аполоновото и Дионисиевото начало, а Бергсон - за "жизнения вихър". Подзаглавието на "Тайното учение" от Елена Блаватска е "Синтез на религия, философия и наука". Говори се за "причинната физика" (Тя е с някои резерви към теорията на относителността и се възвръща към известни принципи на Нютоновата физика - по същество прави опит за обединение). Позитивизмът се критикува само в определен аспект. Всичко това е в тон с интегративните процеси в края на XX век.[19]

Юлия Кръстева, Цветан Тодоров, П. Увалиев (известна е мисълта му: "Езикът ме говори, не аз него").

[18] ***Ликова, Розалия.*** Проблеми на българския символизъм. С., 1985, с. 79.

[19] През последната четвърт на XX век се говори за цялата наука ("супер-науката"), за да се "избегне фокусирането върху отделните частни причини и аспекти, намиращи израз в определения като "постмодерна", "техно-", "кибер-" и пр. наука". Теорията за детерминирания хаос е третото голямо откритие през XX век след теорията на относителността и квантовата механика. Вече се говори за "пост-кунианство". Елементарните частици са единство между корпускула и вълна. Става интеграция на дискретното и непрекъснатото. Модерна е интердисципинарността.

Изобщо, "измени се характерът на споровете между конкурентните теории - критериите станаха по-либерални". Даже в учебниците се дава не само една теория, а се представят варианти. Чрез конкурентната борба се утвърждава "преимуществото на

Между обективния и субективния идеализъм се открива общност. Поредно се търси "примиряване на вечното противоречие между духа и материята, душата и плътта, индивидума и обществото". Говори се вече за "наративна лирика", както и за премахване на границите между поезия и философия. Появяват се текстове с рисунки, напр. от Н. Райнов и Гео Милев.

03. На почит са не само Гьоте, Пушкин и Тургенев, но и Л. Каравелов, Ив. Вазов, З. Стоянов и др. Ив. Радославов цени Белински и Реми дьо Гурмон. Той пише за реалистическото (класическото) изкуство у нас и в Русия: за Л. Каравелов, Вазов, Алеко Константинов, А. Страшимиров, Некрасов, Чехов и др. За него Каравелов е "най-големият от живите и умрелите български разказвачи. Делото му просто е Омировски епос на целия ни живот! Цял Балзак!"[20]

В края на 20-те год. се спира върху "ликвидационния период" на символизма, сменен от нови творци. По-късно изтъква, че не бил роб на канони и догми. Вслушвал се в пулса на сърцето и убежденията на ума. Борил се за новото в нашата литература - "безразлично модернизъм или символизъм е това, реализъм или натурализъм, експресионизъм или дадаизъм".

Някои изследователи казват, че Яворов и Л. Стоянов са "гранични" явления. Вен-Тин, Милко Ралчев, П. Зарев, Мих. Неделчев изтъкват: Чрез циклите, посветени на жени от древността ("Царици на нощта") Яворов вече излиза от затворения кръг на личността, отказва се от автобиографизма и се насочва към обективизиране на художествените идеи. Този процес е по-забележим след 1910 г. Но той остава незавършен поради смъртта на твореца.[21]

Още в мемоарно-белетристичните творби Яворов противопоставя "прозаичната истина" (свързана с живота) на "поетическата лъжа". В

различните направления и учения". Не е рядкост "конкурентни учения да заимстват едно от друго онова, което те намират за добро - крайностите на ортодоксия и нетърпимост са смекчени или преодолени" (Сб. Науката - новите тенденции (Съставител: Николай Матеев). С., 2001, с. 227, 242). М. Г. Ярошевски се спира върху съвременните търсения, отразяващи потребността от интеграция (вж. Вопросы философии, 1985, № 8, с. 76); вж. ***Апостолова, Иванка.*** Научна общност и философски предпоставки. С., 1990, с. 18.

[20] По ***Илиев, Стоян.*** Теодор Траянов - грядущ и непознат. С., 1983, с. 305.

[21] ***Зарев, Пантелей.*** Панорама на българската литература. Т. 2. С., 1978, с. 169; ***Неделчев, Михаил.*** Страници за П. К. Яворов, с. 153, 159.

“голямата му книга (“Подир сенките на облаците”) концептуалността и стремежът към завършеност стои над всичко”. И в драматургията си излиза на широк път. Във втората си пиеса съвместява гърма и ехото. Красноречиви са и някои изказвания (за завръщане към ранните идеи). Замисля и роман.

Т. Траянов чете класици и модернисти, изпитвайки различни влияния. Той препрочита философа-математик Лайбниц, който съединил Аристотел и Платон.[22] Цени и опита на Лесинг да помири идеята на романтичната поезия с класическата концепция за хубавото. Най-много чел Гьоте. Привличат го универсализмът и оптимизмът, сливането на човека с космическите сили.[23] Почита Каравелов (“българския Балзак”) и Ив. Вазов (“нашия В. Юго”). Те имат свое място и роля в българската литература.[24] На зададен въпрос отговаря: “Мисля, че известно време българската литература ще се развива под така наречения социален знак”.

Траянов се спира на интуицията, но и на интелекта (Той не трябва да е игнориран или презрян). Човекът е тяло и дух, земно дете с устрем към астрални цели... Като Яворов школува в народното творчество.

Предвид “Химни и балади” говори за “връщане към реалния живот и подвига да му се служи”; за самопреодоляване на творческия дух (“пилигрим в черно”); за движението “от индивидуализъм към колективизъм” (“Марш на варварите”).[25]

Гео Милев пише: В “Български балади” става “уравновесяване на композицията, водещо до простотата и първичността (...), до Вазов”. Предвид “Романтични песни” Моис Бенароя посочва “преливането на обективизацията в чисто субективното и обратното”. Прави впечатление и “класицизмът на формата”.[26]

В наши дни Ст. Илиев говори за “романтически класицизъм”. В “Романтични песни” “Траянов бракосъчетава двата типа герои - бунтовния и съзерцателния; двете начала - индивидуалистичното (“Regina mortua”) и колективистичното (“Български балади”).[27]

Особено показателна е стихосбирката “Пантеон”. Това е книга “за другите и за себе си”. Поетът се въплъщава “в чужди светове и съдби”. Т. Траянов казва още: “Много нещо мое има във всяко посвещение. “Балада за неблагословения син” е трагедията и на Ботев, и на Яворов, и моята трагедия”.[28]

Избранниците на човечеството (в това число и българи) са от много страни и времена, от различен характер. Но всички са “братовчеди”. Интересът е от универсалната общност, от “всемирната синтетична личност”. Целта е да се възхвалят “титаните на човешката мисъл и дело”. Субективизмът преминава в универсализъм. “Аз”-форма се сменя с “той”-форма и обратно.

Според Т. Траянов “писателят, привличайки се от масата, никога не трябва да губи индивидуалността си до обезличаване”.[29] За себе си казва: “В моето творчество преобладава стремежът към хармония, съзвучност, цялостност”.[30] А в текстовете му срещаме стихове като: “Вожд е само който може / да служи другиму смирен”; “Първенецът с нас е “едно и все пак различен”.

С фронтовите си стихове Дебелянов поставя началото на нова тенденция, свързана с предметно-хуманистичния реализъм. На специфичната историческа ситуация съответства особеното психическо състояние. Извършва се “тиха победа” и настава “светла примиреност”. Суровата вярност на дълга “сродява малък и велик”. Подвигът, а не “бренната суета” увенчава човешкия живот.

С други думи: Духът прозира “светли тайни”. Опознал и обикнал земята-майка, най-после “странникът намира своя бряг”. Финалният стих е като в класическа творба: “Плющят победни знамена!”

В “Един убит” се разглежда некласическата и класическата мотивация. Има “клета майчина ръка”, любима, лично идентифициране.

---

[22] Сб. Теодор Траянов. Нови изследвания, с. 169-170.

[23] Пак там, с. 169, 184.

[24] Сб. Кирил Христов. Димитър Бояджиев и Теодор Траянов, с. 68.

[25] ***Балабанова, Вера.*** Теодор Траянов. С., 1980, с. 02.

[26] Сб. Теодор Траянов. Нови изследвания, с. 154.

[27] Вж. предговора на Стоян Илиев към: ***Траянов, Теодор.*** Стихотворения. Велико Търново, 1993, с. 11.

[28] Сб. Кирил Христов. Димитър Бояджиев и Теодор Траянов, с. 627, 613, 615.

[29] Сб. Теодор Траянов. Нови изследвания, с. 214.

[30] Пак там.

Но и: "Смешна жал, нелепа жал, в грохотно, жестоко време!" По-късно Вапцаров ще определи безмилостно жестоката борба като "епична".

Преди Т. Траянов Дебелянов казва, че там, на фронта, между сраженията "всички са един и всеки все пак - сам" ("Прииждат, връщат се"). Подобна историческа ситуация и съответно на нея психическо състояние откриваме у Ал. Вутимски ("Европа хищница"), Д. Димов ("Почивка в Арко Ирис"), А. Германов (последните му стихове).

Както се посочи, Ем. Попдимитров е "твърде много обладан от външния свят" (Вл. Василев). Едновременно е "най-предметният" и "най-декоративният" сред поетите-символисти (Дим. Михайлов). От кратките стихотворения преминава към голямата поема, разказа и романа. Такъв е творческият път и на другите творци: Л. Стоянов, Н. Райнов, Гео Милев и пр.

BULGARIAN SYMBOLISM (TYPOLOGICAL ASPECTS)

Milyo Petrov

/summary/

In the present article Bulgarian symbolism is outlined in the light of the classical, nonclassical and neoclassical types. The dialectical historical principle is not therefore absolutised. The argumentation is based on what is said in the metatexts and the literary texts

---

ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА НА ТИ-РАЗКАЗА

Магдалена Костадинова (Шумен)

Докато литературоведите се държат здраво за класиката, убеждават обществото в стойностите й и пишат умни книги за нея, ситуацията с художествената словесност силно се е променила. Сегашните 20-годишни или изобщо не четат, защото, казват, намирали всичко, което ги интересува в Интернет-сайтове, или четат съвсем други неща. Дори Вазов възприемат трудно; да не говорим за Достоевски и Пруст. И не е въпросът в многото страници. Защото същите тези млади хора изчитат с настървение 1000-та страници от "Властелинът на пръстените" на Дж. Толкин, "Колониите на сътворението" на Т. Гудкайнд наред с другите им, все обемни книги, охотно превеждани у нас. Жанрът "фентъзи" - и като "гигантско фентъзи", и като по-кратки текстове, и като книжки-игри - владее съзнанието на днешната младеж доста по-силно от литературната класика. Че това е резултат от кризата на фикционалността е безспорно. Но сигурно на различни нива на художествеността могат да се открият и нови обяснения - по-прецизни аргументи, по-тънки психологически мотивации. Защото това е бунт не срещу литературното измисляне, а само срещу онази част от него, която се прикрива зад илюзията за достоверност.

Процесът тече вече цял век. "Добре направените" роман и драма започват да дразнят с повторителността на сюжетните схеми още в края на XIX в. Кризата на сюжетността е съпроводена с криза на доверието към тези жанрове. При очевидната си фикционалност те се опитват да създадат илюзия за достоверност, пренебрегвайки нарастващата информираност и интелигентност на читателите. В XX в. територията на класическата реалистична фикция се свива непрекъснато, намалява като шагренова кожа. Вероятно в това има и бунт срещу пасивната читателска позиция, която традиционният епос ни отрежда. В романа, наречен "сценичен", т.е. лишен от директна авторова изява, затворен и завършен като текст, читателят е в позицията на подслушващ и надничащ в чуждия живот, без никаква възможност да сътрудничи на текста. Трябва просто да възприеме поредната литературна схема, която по правило (казва А. Роб - Грийе) е "картезианска", т.е. рационална и линейна.

В книжката-игра със заглавие “Огледалната планина” (Роуз Естес. Аполо прес. С., 1994) съвсем в началото на читателя се казва: “В тази книга ти си елф на име Лендън. Висок си 168 см. И макар че си слабичък на вид, всъщност си много силен и пъргав. Тъй като елфите живеят по около 1200 год., със своите 270 ти си само един юноша.” А преди това вече му е обяснено, че действието изцяло зависи от неговия избор: “Запомни! Ти си този, който избира приключението! Ти си вътре в приключението!”

Ето фрагмент №45 от друга подобна книжка, наречена “Пъклената кула” (Колин Уолъмбъри. Изд.къща “Хермес”, Пловдив, 1994):

“Изтекли са само минута или две, но имаш чувството, че е минало безкрайно дълго време, докато най-сетне в отсрещния край на залата напипваш коридор, който води на изток. Ако тръгнеш по него, прехвърли се на 270.

Ако го подминеш и продължиш да обикаляш покрай стената, ще попаднеш на 288.

Ако искаш да се върнеш право назад през центъра на залата, мини на 308.”

Освен очарованието да си елфски юноша само на 270 години, с коса до раменете и смарагдови очи, тези текстове ти дават право на избор. Изкушеният в теорията би казал още, че оголват фикцията и механизмите на сюжетостроене, но не това е важното в случая. Реализирана е фатическата функция на текста, създадена е интрига чрез възможността да се снове назад-напред из книжката, да се подбират сюжетни ходове и да се сътворяват приключения. Активната позиция на възприемателя е заложена освен в друго и в ТИ-повествованието. И е проявена най-вече чрез него.

Много рядко се прави разказ във второ лице, но възможността съществува и интересът към нея напоследък е засилен. Позицията на автора в текстовете, споменати по-горе, е амбивалентна: ултимативна - защото препраща към точно установени места и вариантите са планирано предрешени, и ласкаещо либерална, тъй като допуска избор между няколко възможни хода. Такава позиция явно е по-приемлива за читателя от игнорирането. Той може да избира сред ограничен брой варианти, но и това е достатъчно като доверие към собствената му комбинативност.

Най-популярната, третоличната, форма в епоса Мишел Бютор нарича “най-наивната, изконна форма на повествование”.[1] Тя е представителна за наратива. Това е позицията на всевиждащия и всезнаещ, стоящ вън и над нещата, “като бог”, автор-демиург. Аз-повествованието пък е ограничаване на разказа в битността и полезрението на едно лице - избраният от автора разказвач. Както знаем, той може да е много плътно до творческия субект, почти идентичен с него или пък видимо различен - какъвто е сказовият разказвач. Засвидетелстваната азовост внася в епическия текст субективната гледна точка и емоции, присъщи на лириката. Но по колкото други начини да бъде направен разказът, те клонят “към подразбиращото се във всички случаи трето лице.”

Изследването на един от най-големите представители на френския “нов роман” М. Бютор за употребата на личните местоимения е ценно с идеята за тяхната взаимозаменяемост, за “приплъзването” на повествованието от една местоименна форма към друга. Например, говорейки в трето лице, разказвачът съобщава много неща и за себе си, значи има логика да поведе разказа и от първо лице още. Бидейки фиктивна, фигурата на повествователя представя донякъде и читателя, приканвайки го да възприеме неговата гледна точка. Значи е допустимо, визирайки реципиента, да заговори и във второ лице.

Граматическото второ лице насочва към събеседник и предполага диалогичност. Адресатът може да е конкретен или неопределен, реално или фикционално лице. Второличната форма създава множество конструкции, различни по структура, състав и употреба. Някои от тях - например неопределено личните и обобщено личните с глагол във второ лице имат в литературата стилистическа функция и отскоро са обект на по-цялостни проучвания.

Неопределено-лични са изреченията, когато езиковата ситуация изключва точно определен събеседник, но предполага адресат. Така от радиото и телевизията се обръщат към нас: “И ти, драги слушателю (зрителю) ...” Аналогичен е случаят с просветителския тип белетристика на XVIII в. (за България XIX в.), когато откритата авторска позиция предполага общуване с адресата - на “драгия читател” трябва да му се казва едно, да му се разказва друго, за да бъде той просветен и поучен. Ето класически пример:

“Тук читателю, може би е необходимо да те уведомя за някои неща, а ако ги знаеш вече, значи си по-умен, отколкото те мисля ...”

Х. Филдинг (“Том Джоунс”)

Манифестацията на авторово присъствие и контакт с възприемателя може да се осъществи, разбира се, и във формите на трето лице: “А сега на читателя ще е може би приятно да се завърне заедно с нас при мистър Джоунс...” Съпоставката между двата типа ангажиране на читателя показва предимствата на първия - по-голяма спонтанност и раздвиженост на ТИ-изказа.

Този модел на художествен текст, включващ неопределено лични обръщения във второ лице ни е познат от нашата възрожденска белетристика (Например при Любен Каравелов в “Маминото детенце”: “Вообразете си, че вие сте пътник и че влазяте пръв н тоя трендафилен град. Гледайте добре...”).

Формата за второ лице на неопределено личните обръщения в тези повествования означава насоченост към другия, към предполагаемия читател, т.е. означава всяко не-аз, всяко лице, което може да бъде адресат. Значи става дума именно за диалогичност, която е органически присъща на ТИ-дискурса - насоченост на речта към лице, различно от говорещия. Но това лице, доколкото е литературно, не е точно събеседник. То е сборно, неопределено, предполагаемо. Творческият субект в литературата от онзи период по никакъв начин не се идентифицира с адресата, не го възприема като равен на себе си. Той, авторът, е всевластен в измислянето на художествения свят, грамотен и интелигентен, снизходително вежлив към простодушния читател, който му се е доверил. Статутът му спрямо адресата е висш - на просветител, на моралист, а у нас - и на будител.

Следователно диалогът, който ТИ-изказът предполага не може дори теоретически да се осъществи - не само защото събеседникът е неопределен (множествен), но и защото лицата (автор и адресат) не са равностойни. Въпреки това за възприемащия ТИ-формите в разказа създават усещане за реален диалог, ангажират вниманието му, оставят впечатление за скъсяване на дистанцията, илюзия за интимност.

Завръщането на откритата авторова позиция в литературата от края на XX в., след много десетилетия дискретност, изисква нова теоретическа база и съвсем друг подход към читателя – не опекунство, а съобразяване с високата му информираност и интелигентност. Но както става ясно от цитираните в началото книжки-игри възможностите да се контактува манипулативно с реципиента и сега са много.

Към случаите на ТИ-изказ, обоснован от наличието на събеседник спадат и класическите драми. Това е представителната за рода драма изказна форма. Фикционалните лица водят диалози, доминирани от глаголите-сказуеми във второ лице по логиката на реалните - с размяна на информация, с разкази, описания и т.н. Когато репликите са в повелително наклонение, подбудителни, те отговарят на квалификацията повествователен императив. Той пък би могъл да маркира разказ.

Раксин: “Не се въси, а слушай, Александре, откровеното слово на един стар твой служител! Аз не бих заслужил уважението ти, ако ласкаех твоите слабости, делейки с тебе чашите и безумствата на веселото пиршество. Разгони тия разпуснати хора и поведи юнаците, които с меч и копие искат да вървят срещу неверниците! Отърси от себе си сластолюбивите слабости, пропъди тая еврейка и мисли за България!”

Ив. Вазов (“Към пропаст”)

Доста по-близо до реалната драматичност, с действителен събеседник са голяма група текстове, които са на границата между публицистика и литература, на ръба на реалност и фикция, наричани в литературознанието маркирани, гранични, полифункционални. Такива, например, са някои от фейлетоните на А. Константинов. Във фейлетона “Ами мен защо закачаш бе, Тодоре?” е реализиран класическият случай на ТИ-разказ - когато разказваш на някого собствената му история, нещо за самия него, което той не знае (или не го вижда по същия начин):

“А в това същото време ти какво си правил, Тодоре? В същото време ти си хвърчал с трена към Париж да се учиш! Набутал си му времето за наука ... Ти беше на топло в Париж, а бедните солдати мръзнеха на пиротските позиции ...”

А. Константинов
(“Ами мен защо закачаш бе, Тодоре?”)

Макар че този Тодор е съвсем конкретно лице - политически деец от онова време (Сръбско-българската война 1885 г.), доколкото текстът е добил публичност и представя определен тип човешко поведение, той може да се обвърже с повече от един адресат. Или поне за следващите поколения, които са забравили оня политик, но не са забравили фейлетониста Алеко Константинов, ТИ-разказът се превръща в неопределено личен.

С такава употреба на ТИ-формата - “с действие насочено навън” казват езиковедите - са разказващите текстове, доминирани от спомена, поучението или някакъв вид разследване.

Втората група ТИ-разкази, които ще коментирам, е свързана с обобщено личната употреба на 2 л. ед.ч. Проф. Константин Попов, който пръв в българската стилистика изследва повествователните конструкции с обобщено лична глаголна форма за второ лице, говори за възможностите тя да означава и действие на всяко друго лице. По законите на преносната употреба тя може да означава и действие на говорещото (първо) лице, т.е. да дублира аз-формата. В такъв случай ТИ-дискурсът придобива обобщено значение и стилистическа функция. (Това се отнася и за съпътстващите лични местоимения.) Примерът на К. Попов с Елин Пелин изглежда така:

“Летен ден. Пътуваш (вм. пътувам, пътуваме, пътува, пътуват) с каручка...”[2]

Следователно отново става дума за онова “приплъзване” на местоименните форми една към друга - и най-често на второто лице към първо, на ТИ-повествованието, като вариант, разновидност на АЗ-повествованието.

Затруднената диалогичност е проблем на нашето време - и като философски проблем за чуждостта и за Другия, и като неосъществена, затруднена или пък реализирана комуникация. Императивният ТИ-разказ е част от този проблем. Той може да прояви видимостта, формализацията на общуването. Той е начин на приобщаване на реципиента към предмета на изображение, споделяне на емоционалната му атмосфера и оценките за нещата. Макар лингвистите да говорят за “всеобща субектност на действието” обобщено личното ТИ е най-близко до парадигматичното значение на 1 л. ед.ч. Усеща се като раздвоение на аз-а. В пътни бележки, в изрази като: “тръгнеш по билото ...”, “вдигнеш поглед към ...” носители на действието са едновременно и говорещото лице, и адресатът. В симбиозата им се търси (предполага, налага) някаква обща гледна точка.

Ето отново А. Константинов:

“Вземеш, че се помамиш и мислиш, че си добил доверието на населението в някоя околия. Дадеш си кандидатурата, българинът мълчи; черпиш ги - българинът пие ...”

А. Константинов (“Миш-маш”)

или “Унесъл си се в щастливия мир на сънищата. Но някоя гръмотевична орация ...”

А. Константинов (“Херострат II”)

ТИ-формата оставя впечатление за непосредственост, първичност и спонтанност. Затова тя се среща най-често при сказовите разказвачи. Още повече, че един от източниците на повествователния императив е народната фразеология (от типа “Не питай старо, а патило”, “Вържи попа, за да е мирно селото”, “Накарай мързеливия на работа ...”). Модифицирани, подобни конструкции могат да се срещнат и в поезия: “Бой се от бога, почитай царя!” И нататък в Ботевата “Борба” следва сарказтичното “Думай, моли се и твърдо вярвай ...”

Най-често прибягва до ТИ-формата поезията, която наричаме драматична и апелативна, такава поезия, която разколебава жанровите граници, приобщавайки към себе си белези на драматичното и епичното.

Ранният Яворов е екстровертен тип поет,, обърнат е към проблемите на социума и търси идентификация с него - включително и чрез ТИ-изказа. По-късният Яворов е подчертано интровентен и се придържа към традиционната за лириката азовост. Хубав пример за присъствието на императивния ТИ-разказ в лирически текст е “На нивата”. Три сцени на селската неволя представя поетът: “Не мигнал ставай”, после “Ручок дохажда” и накрая “Дома се връщаш окапал вече”. Тази последна част е един напълно развит разказ - за това как “зачуеш” врява, “недоумяваш”, “помислиш, че бие глума”, но ти казват “Да готвиш толкоз!”; после “смяташ, мислиш” и стигаш до механата.

Това, че текстът не се усеща като твърде епизиран и рядко се определя като лироепически, е защото разказът е второличен - с онова обобщено второ лице, което е много близко до субективността и емоционалната ангажираност на първото и в същото време носи конотациите на универсализма - значи, все неща, които са в хармония с природата на лириката.

Подобни употреби на ТИ-формата има и у Вапцаров, чиято поетическа нагласа е отначало докрай е диалогична, императивна и апелативна. Става дума за наративност, пропила лирически структури и добър пример за това може да бъде стихотворението “Рибарски живот”: “Ти виждаш: издути платна ...” Това ТИ съдържа личната ангажираност и съпричастност на творческия субект, обърнато е към адресат - достатъчно познат и конкретен, но включва също така и очакването всички други, всички ТЕ, да се приобщят към драмата на рибаря. Следователно тук и в подобните текстове ТИ-формата е със значение на всички лица, на "всеобща субектност на действието". От тази едновременна съотнесеност на всички лица - денотати на глаголното действие, възниква - казва езиковедът[3] - представа за "обобщения денотат".

Използването на глаголи в повелително наклонение превръща формата в повествователен императив:

"Турни му безкрайно море,
залей го излеко
с синило ..."

Н. Вапцаров ("Рибарски живот")

Вапцаровите текстове са представителни и с многото преходи от конкретна към обобщена употреба на глаголните форми за второ лице. На равнище рецепция това значи колебание за адресата - биографично установени реалии или поетически универсалии. Кое от двете? Или едновременно и едното, и другото.

Статията на Томас Елиът "Трите гласа на поезията" (1951г.) представя коментираната тук проблематика от позицията на поета-литературовед. Според него първият глас е гласът на поета, който говори на себе си или на никого. Другият глас е този, с който той се обръща към своята публика. Граматическите съответствия на тези два гласа са изказните форми за първо и второ лице, които, както вече стана дума, са взаимно заменяеми. Елиът стига по своему до същия извод: "Но според мен тези гласове се срещат заедно твърде често – първият и вторият в недраматичната поезия, а заедно с третия – в драматичната."[4]

Заслужават особено внимание случаите, когато ТИ-формата служи за психологическо углъбяване на наратива. Съдържащото се в обобщено-личните форми балансиране между говорещото лице и събеседника, взаимното им проникване, създават условия литературният текст да изразява дълбочинни самоанализи с висока художествена стойност. Тъкмо тук се проявява едно от най-големите предимства на обобщената второлична употреба – отстранява натрапчивата персонификация на първото лице, дава възможност на говорещия субект да насочи речта едновременно към себе си (вътрешен диалог) и към всички.

Класически пример за раздвояване на аз-а, представен с ТИ-изказ, е романът на М. Бютор "Изменение" – отначало докрай в ТИ-повествование.

"Решението за това пътуване ти хрумна внезапно; в понеделник вечерта, когато се върна в къщи за вечеря без куфара, който остави в кантората си ..."

Бютор теоретизира около употребата на личните местоимения в епоса и експериментира с тях в романите си. Предговорът към томчето с българския превод на ТИ-романа "Изменение" и наратоложките студии на французина е озаглавен изключително сполучливо – "Моето собствено "ТИ".*[1] Фрагментарен, асоциативен, дълбоко психологичен, този роман показва къде и доколко човек може да се дистанцира от себе си, да се види като Другия, да се организира и оцени относително обективно. И наред с това, разбира се, романът демонстрира възможностите на една, перфектно разработена, нестандартна наративна техника.*[2] Едва ли голямата европейска литература, към която принадлежи М. Бютор, е повлияла кой знае колко за популяризирането на ТИ-разказа сред българските писатели. Факт е, обаче, че съвременните автори често го използват. Повестта на един млад белетрист (Тодор Константинов) "Забрави страха, Филипе"[5] започва с две страници разказ за една любовна нощ, издържан в ТИ-форма, и завършва с почти същото описание, но в трето лице. В първия вариант е: "Ръката ти се плъзгаше все по-нагоре под пуловера ...", а във втория "Ръката му се плъзгаше ..." Началото е нещо като пролог, а краят – нещо като епилог към разказаните казармени и любовни истории. Ефектът от промяната на личното местоимение при така направената композиционна рамка е в усещането на финала за прегаряне на чувствата и тъжно съзряване, за дистанциране на разказващия от себе си и от нещата.

Вглеждането в наративите с ТИ-изказ, цели творби или фрагменти, разколебава класически представи за повествованието. Става видно как синонимиката на езиковите явления допуска пресрешане и наслагване на гледни точки, на темпорални пластове, на монологична и диалогична реч.*[3] От паремиите и житейските максими до елитната рефлексивна литература ТИ-формите съставят широк спектър на дискурсивни практики, които наратологията не трябва да пренебрегва.

---

*[1] Предговорът е на Иван Младенов.

*[2] Има един въпрос, който тук ще спомена и ще подмина, защото заслужава отделно и специално внимание. Защо диаболизмът от началото на XX в., който експлоатира усилено идеята за човешката двойнственост, не стига до подобен повествователен модел? Двойникът, сянката, портретът са другото аз на персонажа, но те остават извън него и говоренето за тях е винаги в трето лице.

И накрая – за перспективите на ТИ-разказа. Може да се очаква умерено разширение на употребата му. Умерено, защото тази разказвателна форма никога няма да измести основните той и аз-повествования, а и няма да ги достигне по продуктивност, но и разширение, защото тя не е шаблонизирана и буди интерес, а и защото днешният човек става все по-аналитичен.

Цитирана литература:

1. ***Бютор М.***, Употреба на личните местоимения в романа. В: Изменение, Репертоари, С., 1987.
2. ***Попов К.***, Повествователна употреба на глаголната форма за второ лице, сп. Език и литература, 1960, 2 кн.
3. ***Недев Ив.***, Едносъставните изречения в съвременния български книжовен език (гл. Обобщено лични изречения), С., 1985.
4. ***Елиът Т.***, Трите гласа на поезията. В: Традиция и индивидуален талант, Варна, 1980, с. 119.
5. ***Константинов Т.***, Забрави страха, Филипе, С., 1986.

---

*[3] По същата логика, по която се говори за взаимната замяна на глаголните форми за лице, може да се обяснява и съществуването на сегашно (историческо) време вместо минало. Или пък непроявеното в текста, но неизбежно настъпващо (според К. Хамбургер) осегашняване или даже атемпорализиране на епическото минало време.

ЕКЗИСТЕНЦИАЛЕН ИЗБОР - *ЧУЖДЕНЕЦ*
("СТАРЕЦЪТ И ВЪЛЦИТЕ" И "ОБЛАДАВАНЕ" НА ЮЛИЯ КРЪСТЕВА)

Цветана Георгиева,
Валентина Цветкова (Шумен)

Понятието "чужденец" може да бъде отнесено към голяма част от героите и в двата романа на ***Юлия Кръстева "Старецът и вълците"*** и ***"Обладаване"*** като активизира предимно очакването за "емигрантска" проза. Тази тема обаче присъства в двете посочени творби на писателката в много по-широка гама. ***Чужденецът*** е действително **странстващият, пътуващият човек** (журналистката Стефани Дьолакур, двойничка на разказвачката, персонажът, който свързва сюжетно двата романа, както и Боб Харисън от "Обладаване"); **странстващият в духовния свят** на друга култура (Старецът от "Старецът и вълците"). **Странният** за другите – Старецът, старият учител Септиций Клар, който е сам сред "вълците" със своите морални принципи, обитаващ всъщност света на поезията на древните римляни. Чужденецът, чуждият на света, в който живее, **безприютният**, **гостенинът** в жесток и непознат свят (в образа на журналистката Стефани Дьолакур). **Човекът извън дома си** - Стефани Дьолакур и баща ѝ, посланикът Дьолакур, както и Алба Рам (от"Старецът и вълците"), Глория Харисън, Полин Гадо (от "Обладаване").

В известен смисъл образът на чужденеца, на странника отпраща романите на Ю. Кръстева към културната ни памет - през 20-те години Пейо Яворов, Петко Ю. Тодоров и Пенчо Славейков пресъздават в творчеството си архетипа на "странника", "несретника", "незнайника". Със своята интерпретация на "чужденеца" обаче Юлия Кръстева се доближава по-скоро до традициите на френския екзистенциализъм, на ***Албер Камю*** и неговия роман ***"Чужденецът".*** Едно сравнение между творбите на Юлия Кръстева и тази на Камю би показало редица сходства в начина, по който героите третират света, както и в отношението им към екзистенциално-философските проблеми, които се опитват да разрешат.

Чуждо на околния свят и самотно, човешкото същество в "Чужденецът" на Албер Камю е обречено. Мьорсо, героят на романа, остава без семейство – смъртта на майка му бележи началото на сюжетното действие. Домът му се е превърнал просто в жилище, което вече е твърде голямо за него, затова той обитава една единствена стая - *"останалата част от жилището е занемарена"* (1979 Камю. 24). Това ще стане причина в последствие, в затвора, Мьорсо да сподели: *"почувствах, че в моята килия бях у дома си"* (1979 Камю. 56). Камю внушава идеята, че човекът-чужденец през целия си живот е изпитва трудности в желанието си да осъществява контакт с околните. Героят живее с убеждението, че всички останали са обединени в семейство или в клуб, от които обаче той самият е изключен. Затова остава със *"странното впечатление,(...) че е излишен, дори нещо като натрапен"* в света, в който живее (1979 Камю. 63). Отчуждеността на Мьорсо, по отношение на другите е подчертана най-вече с невъзможността му да комуникира. Натрапчиво и в различни варианти в романа се представят ситуации, в които Мьорсо не разбира какво му говорят или не знае какво да отговори, както и обратното – често думите му остават погрешно изтълкувани; той обикновено си мисли, че не е казал точно това, което е искал и осъзнава, че е бил неправилно разбран. В крайна сметка героят на екзистенциално-философския роман на Камю достига до извода, че е зрител на собствения си живот. Животът му не зависи от него, следователно, той не не е в състояние да го промени и въобще *"животът не си струва труда да бъде изживян"* (1979 Камю.83). Съзнанието за липсата на каквато и да е обвързаност между реалната съдба и желанието, избора на личността води до безразличие у Мьорсо, който многократно, натрапчиво повтаря в романа фразата *"Беше ми все едно"*. Безразличието към живота и към другите се развива и по-нататък преминава в омраза, като в края на сюжетното действие Мьорсо заявява: *"За да (...) се чувствувам по-малко самотен, оставаше ми просто да пожелая да има много зрители в деня на моята екзекуция и те да ме посрещнат с викове на омраза"* (1979 Камю. 89).

Юлия Кръстева диалогизира с Камю като също поставя проблема за чужденеца в собствения му свят, в света, който го заобикаля. Писателката използва абсурдистичния диалог, както Камю, като модифицира този диалог, поставяйки в скоби и след фразите на героите въвеждащи имена и характеристики. Проблемът за нарушената комуникация Кръстева преакцентира в нравствен проблем: в романите "Старецът и вълците" и "Обладаване" евангелската заповед "Обичай

ближния си" - в света на чуждостта - е заменена с омразата, болестта и убийствата.

Омразата, наред с лишеността от дом, от обич, от истинска самоличност ***Юлия Кръстева*** определя като основна характеристика на чужденеца още в есето си ***"Токата и фуга за чужденеца"***. Чужденецът е обречен на *"безкрайна смяна на фалшиви и истински самоличности"* (1991 Кръстева. 10); той притежава *"способността да бъде друг, в зависимост от другите и от обстоятелствата"* (1991 Кръстева. 10). Чужденецът е *"олицетворение на омразата"* (1991 Кръстева. 8), *"в непрестанен досег с чуждата омраза, той няма друга среда освен тази омраза"* (1991 Кръстева.11). Тя го прави реален, *"удостоверява съществуването му"* (1991 Кръстева. 11). Но едновременно с това *"тази омраза взривява пред външния свят другата омраза, омразата, която чужденецът носи в своя вътрешен свят – потушена, непризната, срамуваща се, готова да се заличи и която той отправя към всички и никого, срещу себе си"* (1991 Кръстева.11).

В романовата дилогия "Старецът и вълците" и "Обладаване"на Ю. Кръстева, заедно с общите топоси (антиутопичния свят на Санта Барбара, образа на чужденеца, полагането на сюжета върху криминална интрига), обединяващият модус е **омразата.** Чужденецът като персона и омразата като модус в двата романа взаимно се обясняват – чужденецът е обект на омраза, а ненавистта отчуждава хората. Метафора на омразата, алегоричен образ на темите за страха, студа, самотата, болестта, смъртта (в романа "Старецът и вълците") са вълците, придошли от степите на далечния Север. *Вълците* обезчовечават лицата, душите и речта на хората, просмукват се в кожата и дъха им. Всички виждат нашествието на вълците, но се спотайват, оставят се да бъдат отравяни от тях. Нищо не е в състояние да изтръгне жителите на Санта Барбара от страха и лицемерието - нито жертвата, с белези от зъби по шията, нито журналистката, която се отдава на разследването с детективска страст. Омразата има телесно излъчване – *"той виждаше хищниците – със сива козина, остри муцуни и провисени опашки – да се промъкват, поединично или на глутници, в градините, в къщите, през процепите на вратите, под кожата на лицата и в думите на хората..."* (1993 Кръстева. 14). Омразата, в "Старецът и вълците", е представена като принцип на общество, водено от повика: мразете се, мрази ближния си, както мразиш себе си, Homo homine lupus est. Достигнала до положението на абсолютна норма в човешките взаимоотношения, омразата разяжда и най-интимните човешки пространства. Сексът и обичта в дома на Алба в Санта Барбара са сведени до война между вълци. Съпрузите Алба и Веспасиян се любят с трескава ненавист, опивайки се от коварни планове как единия да убие другия – кой кого ще изпревари в смъртоносното надбягване. Да обичаш – означава да мразиш в този свят. Библейските послания на Левит, на Св. ап. Павел, на св. Йоан Богослов и Второзаконие, "Обичай ближния си" са заменени с антиутопичното прозрение *"в началото бе омразата"* (1993 Кръстева. 91). Така Санта Барбара се очертава не като пространство на цивилизовани индивиди, а на неузнаваеми, настръхнали същества-вълци. Модерният свят изглежда като свят на тотална война – война на всички срещу всички, *"под натиска на аза срещу аза"* (1993 Кръстева. 92). Омразата, подобно на болестта е заразна, Алба се чувства *"заразена от морален рак в последен стадий"* (1993 Кръстева. 97), тя споделя, че *"само жестокостта е в състояние да ни очарова"* (1993 Кръстева. 96).

Темите **омраза / болест** се оказват много близки и се развиват паралелно и в двата романа. Текстовете се градят буквално върху различни психо-патологични и болестни състояния и върху пространства, обитавани от болни (санаториум, болница, лудница). Болестното в дилогията е сложило отпечатък почти върху всички персонажи. Душевната тревога на Стареца ("Старецът и вълците") преминава в болест на тялото. В "Обладаване" сюжетът се развива в следствие на болестта на Джери, който страда от аутизъм. Глория непрекъснато лекува някаква невидима рана (1998 Кръстева. 65), а бременността на Стефани, завършва с аборт, поради токсоплазмоза на плода. В дома на Глория прислужват Хестър, която има психо-сексуални отклонения и Брайън Уот, който е полуимпотентен епилептик. Болестното е специфичен израз на отчуждение – спрямо себе си и спрямо света около субекта. Често то е причина за смърт и престъпления. Алба и Веспасиан (от "Старецът и вълците") се характеризират с патологичния си стремеж за взаимно унищожение. Саморазрушителната мъка на ортофонистката Полин Гадо я води до маниакално-депресивни състояния и в крайна сметка до убийството на Глория. Действащи лица и в двата романа са хирург и педопсихиатър, а редица детайли, свързани с болести или убийства са назовани с медицинските им термини. Например подробно анатомично и перфектно са описани всички пластове при разреза на човешкото тялото, също така раните по трупа на Глория, по време на съдебно-медицинската експертиза. Болестта изключва от света на нормалното всеки от своите носители и в този смисъл всеки от болните в света на Санта Барбара може

да бъде определен като "чужденец", защото не принадлежи на света на нормално живеещите. Болестта става белег за чуждост и съответно да си чужденец става форма на боледуване.

Съответна на темите ***омраза / болест*** в двата романа на Юлия Кръстева е и темата за **престъплението**. Престъплението е израз на омраза към реда в обществото, на омраза към човека, а също така то е и форма на "заболяване" на "обществения организъм". Тези характеристики нареждат престъплението сред аспектите на отчужденост на човека в света. В "Старецът и вълците" въздухът на Санта Барбара е *"напоен с убийство"*. Случват се две престъпления – смъртта на удавената в езерото девойка и смъртта на Стареца. Броят на престъпленията би се увеличил, ако в сюжетния ход на романа беше се осъществило намерението на Алба Рам да отрови мъжа си като слага в храната му приготвена от нея отрова или ако Веспасиан беше успял да убие Алба. Трикратното убийство на Глория в романа "Обладаване" е също резултат от многобройни фактори-престъпления с предишна дата.

На сюжетно равнище състоянието "чужденец" се проявява чрез **смяната на пространствата** и начина, по който героите психически реагират на даденото пространство. ***Отпътуването, изгнаничеството, съзнателният избор да бъдеш чужденец*** са възможни както в реален план, така и в имагинерен - оттегляне в собствените мисли, в своя неповторим вътрешен свят (този път избира Септиций Клар, чийто *"живот е непрекъснато преселничество чак до смъртта му"*) (1993 Кръстева. 134). Последен разобличител на чудовищната *метаморфоза* на хората във вълци и на вселяващата се омраза между тях Старецът (Септиций Клар) е възприеман от другите като луд, митоман, посланник на завинаги потънали в древността нравствени ценности. Беглец и чужденец в света, който обитава, Старецът се чувства недосегаем в своето духовно убежище – *Римската империя*, с томителните елегии на Тибул, с латинския, зареден с жизнена философия и култура. Другият начин да избягаш от действителността е отпътуването, физическото отдалечаване, в случая в романа - от антиутопичната реалност на Санта Барбара ("бягствата" на Стефани Дьолакур). *"Във варварски времена единствената форма на цивилизация бива преходът, ще рече номадството: странната способност на някои изобщо да не се сливат със "самите себе си", както и с "тук" или "сега", ами без при това да се влудяват, да се стремят към нови и нови брегове."* (1993 Кръстева. 135). Пространството на Санта Барбара в романа е доста несигурно и имагинерно. Мястото има *"призрачна атмосфера"* (1993 Кръстева. 68) – зловещо антиутопично се разраства сякаш за да обхване целия свят (*"Санта Барбара почти се бе сляла със Санта Доменика, от която някога я делеше един ден път. Сега вече и Санта Доменика се простираше до Бургос, погълнала по-ранишните градчета и села, чак до морските курорти, така че цялата страна представляваше една огромна Санта Барбара, само тук-там все още накъсана от пусти земи, набраздени от магистралите и вълчите дири"*) (1993 Кръстева. 69), като задава също така визията за съвременен мегаполис *"тези небостъргачи, отразяващи празното, тези ресторанти, кацнали върху четирийсет пластмасови етажа, откъдето светлините на бордеите и фенерите по мостовете се превръщат в гирлянди от светулки")* (1993 Кръстева. 23). *"Тази настръхнала страна"* (1993 Кръстева. 27), градът, балнеолечебният курорт, където старецът посреща есента са макро и микро проекции на едно и също духовно пространство, пространството на чуждостта и омразата, а времето се измерва "до и след пристигането на вълците" (1993 Кръстева. 30).

Чужденецът в романите на Юлия Кръстева се откроява най-категорично в опозицията ***свое/чуждо пространство***. Санта Барбара е чужбината, мястото на неприспособимост за героите, мястото на несретника. Нееднократно се подчертава невъзможността за Стефани Дьолакур и Стареца да принадлежат към света на Санта Барбара *"Старецът не принадлежеше на този свят, Стефани Дьолакур - също"* (1993 Кръстева.121). Цялото семейството на Стефани винаги са се чувствали чужденци – *"Ние никъде не бяхме на мястото си: без корени в Санта Барбара, експатриирани от Париж, временно пребиваващи тук, както и там, номади"* (1993 Кръстева. 127). Алба Рам се опитва да намери *"своето място"*, но не успява – тя изповядва пред Стефани: *"чувсвувам се неизменно чужда на тези враждебни хора. И отново ме залива срамът, който смятах за преодолян, че съм извън обществото, че не принадлежа към техните"* (1993 Кръстева. 95). Като чужденка е възприемана и Глория: *"Тя не е от нашите, не е като другите"* (1993 Кръстева. 238).

Когато обаче мястото на действието в дилогията се премести другаде – далеч от Санта Барбара, особено ако това място е Франция, тежкото чувство за непоносимост на чуждото се сменя във възприятията на журналистката Стефани Дьолакур с усещането за дом, уют, хармония. "*У дома, в Париж, на улица Шерш Миди*"(1998 Кръстева.30), възкликва

възторжено тя, след поредното си завръщане от журналистическа командировка. Всяко нещо, което не е Санта Барбара се струва на Стефани приемливо: *"така бях свикнала с ръждиво-сивата черупка на дъждовните дни в Париж, че сама бях възприела формата и цвета им. Та когато небето над Санта Барбара се ширно, синьо и загрято, (...) се почувствах изтласкана от пространството, без място."* (1998 Кръстева.168). Франция за разлика от онова враждебно пространство Санта Барбара, е страна на разсъдъка и щастливия живот: *"никаква забуленост, драми , стигми. (...) Яснота на езика и на свежото небе. (...) битието тук е непосредствено логично. (...) хора, които са, защото мислят"* (1998 Кръстева.187); хората тук са *"трезви, вътрешно недостъпни, но в крайна сметка учтиви"* (1998 Кръстева.188). Когато говори за Париж и Франция, Стефани ги възприема като свой дом, подчертава техния конфорт и душевната си необходимост от тях: *"Обичам да се връщам във Франция. (...) Аз намирам убежище във Франция"* (1998 Кръстева.187); *"аз настанявам тялото си в логическия пейзаж на Франция, прислонявам се в гладките, усмихнати и охолни улици на Париж"* (1998 Кръстева. 188). Тя усеща това пространство като единствена защита пред ужасите на Санта Барбара: *"Тук е, всичко е тук – и нищо по-специално. В делничния декор всяко нещо – камък, растение, ядиво – осенява хилядите безгрижни грижи, които вдъхват душа на едно жилище. Поколенията оставят в него вкуса на заситеното си благоразумие. Обаянието е югът на паметта. Спомен, настигнал се, за да се дири вече само в себе си. И така забравям убийството в Санта Барбара"* (1998 Кръстева. 190–191).

Журналистката Дьолакур е **пътуващият човек,** променящ пространствени и културни граници в дилогията – *"самотен ловец, странница, журналистка"* (1998 Кръстева. 19) *"Бивакувам, пътувам (...), аз съм мигрираща душа. Някои спят, аз транзитирам. Будна или сънуваща, нямам установено място. "Да имаш свое легло": върховна собственост. Не и аз."* (1998 Кръстева. 30). За Стефани Дьолакур е важно пътуването, а не престоя на конкретно място. От баща си тя е наследила не обвързаността, не вкореняването някъде. От него и неговите уроци тя придобива желанието и способността да пътува, да не се задържа на определено място – *"Освен ако, а то беше точно така, татко не се бе отказал и от тялото си, и от корените си, и от мястото си. Татко не държеше на тях"* (1993 Кръстева. 149). Бащата на Стефани, с неговото *"полускръбно, полурадостно скиталчество"* го прави *"вечен чужденец,* *чудак*" (1993 Кръстева 149). Когато вижда как Стефани се приготвя за своето поредно пътуване като репортер, той ѝ отправя репликата – "*иди кажи, че не съм ти завещал един нескончаем изход от Египет*" (1993 Кръстева 149). Стефани с радост споделя участта на "*мъжеството, наречено пътуване*" (1993 Кръстева 157). Същите умения ѝ предава и другият важен човек в живота ѝ – учителят Септиций Клар: "*Той бе скиталец – адресът, който ми завеща*" (1993 Кръстева. 152). Стефани осъзнава, че неговата привързаност към прехода е, вероятно, неговата религия и че животът му е непрекъснато преселничество. Септиций решава да бъде номад, да не се установява и да отбягва тези, които се устройват; да пътува за него не е само израз на криза – "*пътуването беше избор, решение, другояче казано позиция – издирване на онова, което ще се случи след това, което е било без да налага програма, ала прокарвайки друм.*" (1993 Кръстева 135)

Тази необвързаност с пространството, постигната от Стефани Дьолакур, ѝ дава възможност да се чувства част от различни пространства, а това е причината за натрапчивите ѝ усещания за познатост, близост с места, където никога преди не е била: "*Вече съм била тук. При това ми е съвършено ясно, че не е така: за първи път отсядам в този апартамент (...). Но не мога да се освободя от усещането, че всичко това ми е познато. Обитавала ли съм тази стая, тази баня? Кога? В кой живот? В чий живот? Пътуванията ми размътват разсъдъка*" (1998 Кръстева. 24). Своеобразната лудост на пътуващия човек, на чужденеца, се изразява в известно раздвояване на личността, в едновременното съществуване в две пространства, в два различни кода. Само седмица след като самолетът на Ер Франс я довежда в Санта Барбара Стефани споделя "*странно, изпитах пак същата увереност, че никога не съм напускала този град. (...) Сякаш в мен живее друго същество неясно и неуправляемо, което предпочитам да игнорирам, но то очевидно ме обладава, обича тези мръсни улици, тези мъчително бавни минувачи, които се блъскат, за да си дадат вид, че бързат...*" (1993 Кръстева. 23).

Едновременно със скиталчествата си Стефани Дьолакур се опитва да въплъти усещането си за уют, за усвоеност на пространството, съвсем буквално - като роди дете. Важни са не толкова междучовешките отношения, а хармонията, вътрешното равновесие, което тя свързва с пространствените реалии – "*Нямах нужда ни от него, ни от трайност, нито от планове или бъдеще, нито от любов или грижи, нито от сигурни старити, все неща, за които си мислят жените, когато искат дете. Само да оживее извън мене онова, което трептеше отвътре, щом той ме обладаваше под зелавия повет, върху постелята от солен пясък или под светлината на облака като лисича муцуна*" (1998 Кръстева. 149). Принудителният аборт не унищожава един живот или една възможност за бъдещо щастие, а обживените в щастие места - "*Корфу, Корсика, Мартиника, Ре, изхвърлени в легените на клиниката или прибрани за нуждите на биотехниката*" (1998 Кръстева. 150.

Възможността да пътуваш, да вдишваш пространствата на различни земи се оказва недостатъчна, защото човек не може да остане завинаги на "райските" места и не може да ги задържи в себе си. Самотата е част от човешката участ, а завръщането у дома е видяно като "*опитомяване на самотата*" (1998 Кръстева. 184). В сатанинския свят на взаимна ненавист и затваряне в собствената черупка комуникацията става невъзможна – Алба Рам казва: "*Не говоря с никого, дори и със себе си. Оставям се да ми говори Учителят. Отчаянието ли ме откъсна от всички?*" (1993 Кръстева. 95). Затварянето в себе си може да доведе до "*овълчване*", до разрушаване на човешката личност. Но може да има и противоположен резултат – самовглъбяването помага на Стареца да се отдели от ширещата се морална разруха, от варварството на околния свят. А Стефани Дьолакур открива в самотата единствената ако не възможна, то достъпна форма на щастие: "*Нищо не ми липсва и никому не липсвам. Какво повече ти трябва?*" (1998 Кръстева. 47).

Езикът и проблемите свързани със смяната на културния код е един от най-значимите проблеми, които Юлия Кръстева поставя в своите два романа. Навлизането в чуждото териториално и културно пространство е свързано не само с превключването на чуждия език, но и на цялата културна парадигма.

След пристигането си например журналистката Стефани Дьолакур е "удавена" в "потопа" на сантабарбарския, като отначало не разбира думите, но постепенно започва да различава някои от тях – като при ново раждане. Тя усеща звученето на езика с повишена враждебност: "*твърди плавни съгласни, сънливо провлачените гласни, настървено избухващите дентали под напора на огромното количество въздух, насъбран в дъното на хранопровода. Също като американския, този език гърголи от гърлото до долната част на корема, забравяйки дихателния апарат. Сантабарбарските бели дробове се свиват, гласните струни се напрягат, тези хора са винаги пресипнали*" – за да го противопостави в дледващата фраза – *"възприела съм "горния" фащетен глас и острите, затворени, красиво маниерни звучности на френския език."* (1998 Кръстева. 29).

Новият език означава и нов живот. Раждането в новия език, съпътствано от умиране в стария, е съдбата на всеки мигрант – доброволен или не. И това прераждане в езика не се отнася само до метафизични промени, а има и чисто физиологическо измерение за Стефани Дьолакур: *"Да се роди отново в друг език (...) Лично тя нямаше нито същия глас, нито същите мисли в двата езика, но сякаш и всичко се променяше у нея – гърди, гръб, утроба, бедра, ръце, - щом минеше от френски на сантабарбарски. Беше своеобразна смърт, последвана от възкресение – овладяваше опита при всяко прекосяване на границата (...): правеше всичко, но нищо не я засягаше и така минаваше за по-оправна от останалите. Впечатлението беше измамно, ала вършеше работа: тя се интегрираше, както се казва, успяваше да бъде приета в новия код, откриваше там среда, която превръщаше в своя; до такава степен, че маската се, сменяше я живо същество, което наблюдаваше другата Стефани отдалеч, отгоре, като празна обвивка – изоставената стара змийска кожа."* (1998 Кръстева. 204). Затова и неразбирането, невладеенето на един език, битуването в чуждия език е свързано с физическа болка. За Стефани Дьолакур *"вмъкването в чуждия език"* (1998 Кръстева. 29) е *"вид транссексуалност. И аз практикувам садомазохизъм (...) Самоизмъчвам се: всичко за мен е травма, шок, разстройване. Като се започне от езика.* " (1998 Кръстева. 30). Овладяването на езика е свързано с това, че личността се разпада на паралелно съществуващи индивиди, от които съществува този, на чийто език се говори. Възприемането, проговарянето на другия език е свързано с екстремни, не-нормални психични състояния: *"Няма нищо по-изморително от това да не разбираш. Напрягаш се до непоносимо затъпяване. Тогава идва унесът, отпускаш се като в някаква умствена сауна (...). На ръба съм да потъна в сън, в кома."* (1998 Кръстева. 29) и също: *"Отначало мигрантката живееше като сомнамбул, като замаян Франкенщайн"* (1998 Кръстева. 204).

Преводът от един културен код на друг е един от проблемите, върху които текстовете в двата романа на Ю. Кръстева фокусират вниманието си. Преводът като осъществяване на комуникация, нейното подсигуряване, превръщането в медиатор на общуването, но и като движение, като преминаване през езиците и световете е професионално

занимание, но и съдба, житейски избор за три основни образа на жени в "Обладаване". Така е за Глория, жертва на убийство, за Полин Гадо, която извършва обезглавяването на Глория, както и за Стефани Дьолакур, свързващия образ в дилогията. Глория трябва да изгради *"говоримия език като чужд език"* (1998 Кръстева. 57) за своя глухоням син Джери, да *"придърпа в човешкия живот онзи друг живот, на сина си, който със сигурност не беше животински, още по-малко растителен, но пелтечеше по ръба на човешкото съществуване – дареното със слово"* (1998 Кръстева. 65-66). Глория трябва да направи сина си Джери част от един непознат за него свят, да го изведе от неговата единствена реалност на ограничени сетива *"мирис, слюнка, цвят, пипане, меката плътност на мълчанието"* (1998 Кръстева. 66), за да го преведе в света на *"думите и правилата на другите"* (1998 Кръстева. 66). Задачата на Глория е да преодолее вродената чуждост на Джери по отношение на света на нормалното, тя трябва да го свърже с този свят: *"Всеки ден, всяка минута, всяка секунда тя се напрягаше да ражда 'мостче, свързващо скривалището, където се бе сврял Джери, със звучната светлина на хората"* (1998 Кръстева. 66). В крайна сметка простият факт на словесно общуване е единственото доказателство за съществуването на пълноценен човек *("Аз говоря, вие ме слушате, следователно аз съществувам")* (1998 Кръстева. 195). Ето защо "преводът" за Джери, който осъществява Глория – превод от немотата към словото, е *"едно постоянно раждане от друго естество, непрекъснато, нечувано"* (1998 Кръстева.67). Силата на словото да дава живот, да възражда живота, се свързва и с образа на Полин Гадо. За нея смяната на стария език с нов е единственият й шанс да продължи да живее: *"Понякога траурът оставя възможност за избор пред хората, които поразява: да се вкаменят или да се видоизменят. Да полудеят или да си сменят езика. Балсамираната смърт или смъртта, която живее от присаден живот"* (1998 Кръстева. 205). В "Обладаване" Полин Гадо се опитва да смени самоличността си и да изтрие миналото си като сменя държавата и езика, на който говори – тя научава сантабарбарски и става ортофонистка на Джери. С прераждането на нейната самоличност и фактът, че тя се отдава на мисията да озвучи света на глухия Джери, Юлия Кръстева подчертава мисълта, че звуците и преди всичко езикът, който достига чрез слуха е един от най-важните компоненти за овладяването на света и за взаимодействие с него.

В "Старецът и вълците" езикът се разделя на земен и неземен, на *"майчин"* – обикновен, делничен, *"осезаем"*, и на *"бащин"* – изплъзващ се от всекидневното, *"серафимски"* (1993 Кръстева. 148). В първия случай *"Речта е реалност, далеч от съня, която дори не възприемаме като самоволна, защото се смесва с нещата"* (1993 Кръстева. 148). Във втория – *"речта, осъществяваща връзката между нас, беше изкусна измислица – тя ни отчуждаваше от околния свят, караше ни да сънуваме, да бълнуваме"* (1993 Кръстева. 148). Множеството от езици става единствено достъпната форма на освободеност, даряването на езиците е даряване на скиталчеството: *"Татко ми беше завещал своя Бог, този на Учителя, под най-логичната възможна форма от безкрайност на езици. (...) Подозираше ли, че тази серафимска педагогика щеше да ме откъсне окончателно от него, от Учителя, от всичко – място, тяло, корени?"* (1993 Кръстева.149).

Състоянията на раздвоеност на личността, на излизане извън или битуване по ръба на разума са характерни, както бе отбелязано по-горе, за битието на чужденеца. Пространственият преход и преходът от един код в друг имат за резултат осъзнаването на човека като чужденец. Докато не овладее дадено пространство, индивидът остава психически чужд на това пространство - то го отблъсква, предизвиква в него досада и омраза. Един от пътищата за преодоляването на чуждостта е комуникацията с другия, постепенното навлизане в културния код на другата, чуждата цивилизация и преодоляването на маргиналността. Без да са изказани директно, тези постановки за чужденеца в романите на Ю. Кръстева надграждат образа на чужденеца, познат от А. Камю. Френският екзистенциалист утвърждава през 40-те години на XX век, че да си чужденец е неотменна, наложена от предопределението съдба на човека въобще. За Юлия Кръстева човек става чужденец в резултат на собствения си избор, а преодоляването на чуждостта и омразата стават негов основен екзистенциален проблем. В този ред на мисли бихме могли да споменем и писателите от 20-те години на XX век – такива като немският представител на абсолютната проза Карл Айнщайн и неговия "Бебюкен", както и българския авангардист Чавдар Мутафов, с "Дилетант" например. За тях отчуждението на героите от реалността е необходима жертва в търсенето на абсолютната истина, за да осъзнаят, че тя се намира зад пределите на смъртта. Интерпретацията на подобни екзистенциални проблеми от Ю. Кръстева през 90-те години води до търсенето на изход в пътувания, премествания в пространството, в тотална смяна на кода, за да се намери нов смисъл на живота. Оказва се обаче, че и това не е изходът – човекът-скитник е осъден да броди, без да проникне докрай в някое от местата, в някой от езиците, с които се среща. Той завинаги остава чужденец, временно пребиваващ. Различните пространства и езици изискват различни, съответстващи им личности – човекът се превръща в *"многоличност. Изложба от амбулантни маски, всяка измислена за определена сцена, самата тя съчинена"* (1993 Кръстева. 73). А същевременно го *"разкъсва желанието да е единствен навсякъде"* (1993 Кръстева. 73). Да си чужденец е както съзнателен избор и форма на съществуване, така и тегоба, защото, веднъж направен, изборът се оказва неотменен, окончателен.

ЛИТЕРАТУРА:

Камю Алберт.
1979 Чужденецът. "Народна култура", С. 1979. Прев. Георги Панов.
Кръстева Юлия.
1998 Обладаване. "Хемус", С. 1998. Прев. Нина Венова.
1993 Старецът и вълците. "Хемус", С. 1993. Прев. Елена Константинова.
1991 Токата и фуга за чужденеца // сп. "Изток - Изток", 1991 г., кн. 2. 8 – 13. Прев. Райна Карчева

УТВЪРЖДАВАНЕТО НА РУСКИЯ ПИСАТЕЛ КАТО МИРСКИ ДУХОВНИК ПРЕЗ ПЕРИОДА НА СЕКУЛАРИЗАЦИЯ НА КУЛТУРАТА

Денка Кръстева (Шумен)

През последните две десетилетия сакралната триада на властта "Цар – Патриарх – Пророк/Поет"(1) е обект на активен изследователски интерес от страна на феноменолозите и семиотиците на руската култура. Вече може да се считат за описани семиотичните механизми, които в различни културни ситуации са актуализирали различни съотношения в триадата: "Цар – Патриарх", "Поет – Цар", "Поет – Първосвещеник". Основните звена в еволюцията на връзката "Писател – Свещеник" може да се считат за проучени що се отнася до предсекуларизационния период – навечерието на петровите реформи (Панченко 1984, 1996), а след това и през XVIII век – периода на интензивни секуларизационни процеси (Живов 2000). Култът към Книгата и светската святост на фигурата на Поета са изследвани като специфично руски феномен и като една от основните константи на руското съзнание (Панченко 1999). Резултатите от тези изследвания ще представим схематично заради яснотата на нашите наблюдения по проблема, обявен в заглавието на настоящия текст. Тези наблюдения са върху материал от руската литература и литературен бит през началото на XIX век.

1. През предсекуларизационния период Царят и Патриархът са две върховни власти. В условията на Вярата православният Първосвещеник - пазител на свещеното минало е духовен наставник на Царя – владетел на настоящето, както и на цялата нация – неговото духовно паство. През тази културна епоха Писателят като правило Свещеник (явлението Цар-писател е паралелно) и "смиреномъдрото" му Слово най-често изпълняват наставническа душеспасителна функция с грижа за бъдещето – пътя на човешката душа към Вечността.

Началото на секуларизационните процеси, както това е известно, е свързано със смяна на гледната точка за целта на земния живот: идеята за Бога като първопричина и цел на всичко съществуващо се измества от представата за ценността на човека, а това е съпроводено с прекъсването на моноцентризма и църковността на културата. Формира се идеята за ценността на извънцърковния живот редом с този в Църквата. Преходът от теоцентризъм към антропоцентрични представи обуславя съперничеството между фигурите на Поета и Патриарха за влияние върху душевния живот на човека извън църковната ограда. Съперничеството между двете фигури на духовната власт се превръща в спор за права на влияние изключително в сферата на светската култура.

През епохата на руския барок (изпълнил в голяма степен задачите на западноевропейския Ренесанс, според добре известното мнение на Д. С. Лихачов) се утвърждава личностното начало на Писателя и ценността на поетическия труд (разбиран като богоравен). Това е само част от предпоставките на руската драма на Разкола за Вярата, теоцентризма, светостта на Книгата-Учител и обожествяването на Буквите (обьжение букв) през смутния XVII век. Писателят заплаща със живота си съперничеството с Патриарха. Новият, бароков тип писател-ерудит ознаменува началото на секуларизационните процеси като защитник на ценността на Делото (и преди всичко поетичното дело), Знанието и Личността, идеите за обновлението на културата, динамизма и бъдещето. Църквата е възприела Новия поет като съперник на духовния учител и духовния отец на нацията – Патриарха. Силвестър Медведев, който обявява авторството и ерудицията си, е обезглавен заради представата за литературния труд като богоравен както и заради претенцията на писателя с личностно самосъзнание да бъде "нов учител" и наставник в името на Знанието, възприета като претенция спрямо фигурата на архипастира (вж. подр.: Панченко 1999, с. 315-316). Едновременно с това заради спор с Патриарха загива на клада и традиционния за средновековието тип писател - протопоп Авакум. Старообрядецът Авакум - въплъщение на аскетичното "смиреномъдрие" на писателя и на разбирането за литературния труд като равноценен на останалите земни занимания, - заплаща с живота си бунта срещу църковните реформи на патриарх Никон и особено срещу "посегателството спрямо буквите и сакралността на Книгата" (позволяваме си да припомним, че става дума за установяването на троепръстното кръстно знамение вместо двоепръстното както и въвеждането на печатната книга за богослужебни цели).

Постепенното утвърждаване на фигурата на Поета-новия учител и Книгата-източник на знание като емблеми на Културата (Интелекта) през епохата на Петър I изтласква властта на свещеника в периферията на новия културен модел, ориентиран изключително към настоящето и бъдещето и обявил Държавното начало за свой център. Тогава монархът встъпва в културна двойка (наситена с много драматизъм в своята история до Пушкин) с Писателя като негов и на нацията духовен наставник в рамките на създаването на "нова, светска" култура (Панченко 1996, с. 223). След сливането на фигурите на Императора и Патриарха в едно лице през епохата на Петър I задачата на Свещеника-Писател се осъществява в Църквата, подчинена на Монарха и в системата на формиращата се религия на Империята (термина е въведен в научна употреба от Живов 1996 и Лотман 1996, с. 40-41): той поучава чрез църковната проповед, една от целите на която е сакрализацията на Императора (приравнен на Бога). Писателят е творец на културните митове за Царя/Император – Бог и Империята-Рай. Окончателното разделяне на културата на две обособени сфери: придворна/светска и духовна е съпроводено с разполагането на фигурата на Поета в светската сфера. В тази културна ситуация Писателят и Свещеникът са равнопоставени поради си аналогичната си функция: учителство и формиране на културната митология за Императора/Патриарх и Просвещенския синтез между Култура/Поезия и Държава. Митовете за Императора-Бог и Империята-Рай те творят паралелно по повод на едни и същи събития в Двора (ден на встъпване на престола, коронация, имен ден, рожден ден на Венценосеца, военни събития и т.н.). Учителното слово на Свещеника в църковната проповед има паралел в светската сфера – гражданската учителност на похвалната ода и похвалното слово, произнасяна от Поета-оратор в светско пространство (срв.: Живов 1996-а, с. 714 - 722).

Творчеството на Державин е един от знаците за изчерпването на равнопоставеността между Поета и Свещеника в контекста на изчерпването на синтеза между Култура и Държава/религия на Империята към края на XVIII век. Еманципацията на културата е ознаменувана от еманципацията на фигурата на Поета както от Царя така и от Свещеника. Стихът на Державин *"Я царь – я раб – я червь – я Бог!"* ("Бог", 1780-1784) означава тези явления, както и съизмеримостта на Поета с библейския Пророк: *"Един есть бог, един Державин/.../Одна мне рифма – древний Навин"* ("Приказ моему привратнику", 1808). Това послание съпоставя Поета и Свещеника в името на правото за духовно

пророчество, а и преди всичко с цел да обяви антагонизма и конкуренцията между двете фигури (Живов 1996 а, с. 726-732):

Он пастырь чад, отец духовный,
А я правитель был народный;
Он обер-поп, я ктитор муз,
И днесь пресвитерь их зовусь...

Самосакрализацията на *Поета Свещеник в храма на Поезията*, разбирана като *свещенодействие*, се развива през края на XVIII – началото на XIX век под влияние на немските романтици и характерната за европейския романтизъм митологизация на Поезията. Наред с това през сантиментално-романтичния период се активизира религиозната представа за сакралния характер на литературата. Естетическите статии на Карамзин и Жуковски, В. Измайлов пренасят характеристиките на църковния писател и душеспасителен текст върху светската сфера. Те формулират тезата за аскетизма и благочестивостта на Поета, за нравственото му съвършенство като светски човек, за душеспасителната и умиротворяваща сила на изящното, хармонично слово, превръщащо четенето в тайнодействие. Поезията на сантименталното съзерцание и мечтание на Хармонията и елегично-романтичното двумирие придават устойчивост на естетическата митологизация на Поета – небесен избраник и на Поезията – божие вдъхновение с религиозното разбиране за нея като свещенодействие на Поета , а едновременно с това и тайнодействие на душевното пречистване на четящия (вж. по-подр.: Кръстева, 2000).

2. Поетическата практика през края на XVIII-началото на XIX век, утвърждаваща сакрализацията на Поета и Поезията-свещенодействие активизира съпротивата на Църквата и цензурата чрез категоричната забрана за употреба на богословски теми в светски контекст. Последното е очевидно доказателство за опита на Църквата да ограничи претенциите на Поета за духовна власт в светската сфера. Цензурата безкомпромисно регламентира противопоставянето "сакрално-профанно", "високо, свещено, духовно Слово – светска (чувствена) тематика в Поезията" чрез забраната за употреба в светски контекст на думи с религиозно значение: "божественный", "небесный", "вечный" (вж. подр.: Живов 1996 а, с.733). Като отговор на тази съпротива от страна на Свещеника трябва да се разбира игровото усвояване на неговата роля от страна на Поета във вътрешно-литературния бит на най-значимите през началото на XIX век

литературни общества. Оказва се, че "Беседа любителей русского слова" и "Арзамас" като групировки, противопоставени по своята езикова концепция, са обединени във вътрешнолитературната игра на ролята "църковност". Една от ролите на поета – homo ludens е ролята на Свещеника.

В. М. Живов вече обърна внимание на пародийната епиталама - "венчание за Музата" - в "Беседа" (Живов 1996-а, с.745). Тя е съчинена от Державин за ритуала, осъществяван при приемане на нови защитници на *високото* предназначение на литературата и на разбирането за Поета-Презвитер на музите и архиерей на душевния живот на човека извън Църквата.

Державиновото "Венчание за Музата", осъществявано от "Презвитера на Поезията" е съизмеримо с пародиен обряд на бракосъчетание в "Църквата на Поетите" - "Арзамас": "Венчание в Храма на чувствителността" на Карамзин, съчинено от А. Кайсаров (Аронсон, Рейсер 1929, с. 87-88) (2). Ще припомним още пародийното "опело" в "Арзамас" на "овехтелия поет", боравещ с църковнославянския език и "кръщението на възкръсналия из мертвих" обновен и свободен поет. Знаци на игровото обновление са приемането на ново име (псевдоним) и "свето кръщение" в името на Аполон, както и четенето на пародийно "Символ верую" от новопокръстения. Църковнославянският език на кощунственото "богослужение" в пародийната "Църква на Поетите" следва да се възприеме като постоянно напомняне за пародираната реалност – църковността и фигурата на Свещеника. Последователната игра на "Арзамас" с църковното начало в карнавализирания литературен бит (кощунственото изграждане на "църква наопаки") се осъществява чрез контаминиране между религиозно начало и езичество. Наред с добре проученото отвоюване на свободата на Поета кощунството в пародийния свят на "Арзамас", мислен като "Нов Йерусалим" и "Църква на Поетите", дава и други резултати. В рамките на кощунственото слово и карнавализирания литературен бит в "Арзамас" последователно развиват идеята за Поета – конкурент на Свещеника: като светска фигура той драстично си присвоява правото да бъде духовник на живота извън църковната ограда.

3. Пушкиновата епоха окончателно присвоява на светската литература правото за духовна власт над земната реалност. Пушкиновото поетическо братство развива идеята на Державин за "Поета като йерей на

мирския живот", а едновременно с това наследяват от "Арзамас" пародийното и кощунствено "строителство" на "Църква на Поетите, изповядващи преклонение пред Феб" чрез практиката на игрово съчетаване на църковната и светската сфера в лирическите текстове през първата четвъртина на XIX век. Актуализацията на античното езичество/митология през тази епоха на еманципация на поезията освен ролята на код на естетическа програма с идеалите за Съвършенство и Изящество изпълнява още една роля - на средство в спора за духовните права между Свещеника и Поета. В лириката на Пушкин, например, се наблюдава последователност на кощунствената контаминация между богословие и езичество в следния комплекс мотиви:

Поетът приема кръщение от Тибул:

"Во имя Аполлона Тибуллом окрещен" ("Батюшкову", 1815).

Поетите (Пушкин, Язиков и Делвиг) заменят Света Троица:

"Наш Дельвиг все для нас оставит,
И наша троица прославит
Изгнанья темный уголок..." ("К Языкову", 1824);

Поетът е жрец и свещенослужител, който отправя молитви пред олтара на Аполон (Венера, Амур, Бакхус), а също е "богомолец" едновременно пред Христос и Купидон:

"Молись и Вакху и любви" ("К Каверину", 1817);

"Молись своей Венере
Благочестивою душой...

……

Да сохранят тебя в чужбине
Христос и верный Купидон! ("Когда сожмешь ты снова руку", 1818);

"Венеры набожный поклонник
И наслаждений властелин!" ("N.N. Энгельгардту", 1819)

Поетът-епикуреец е апостол на земното блаженство (*"Апостол неги и прохлад Эпикура младший брат"* "К студентам", 1814), молещ се и проповядващ по *"Светата библия на харитите Грациите" ("Амур нашел се в Цитере. В архиве шалости младой")* или пък е молитвеносмирен пред музите (*"...В тиши парнасской сени Я с трепетом склонил пред музами колени"* – "К Жуковскому", 1816), пред Любовта (*"Любовь, любовь, внемли моленья: Пошли мне вновь свои виденья"*- "Пробужденье", 1816), пред Морфей (*"Морфей,... Приди, задуй мою лампаду Мои мечты благослови!"* – "К Морфею", 1816) и т.н.

Приведените примери показват, че на църковната забрана за употреба на богословски теми в светски контекст през първата четвъртина на XIX век противостои устойчива литературна практика на подмяна на сакралното с езическо или с явления от извънцърковния живот. Към анализа на В. М. Живов, посветен на игровата формула "Феба ради", кощунствено заместваща християнското божество (Живов 1996-а, с. 747-748), може да се добавят още словоупотребите *"Во имя Аполлона"* ("Батюшкову", 1815), *"Помилуй, Аполлон"* ("К Дельвигу (ответ)", 1815). Наред с това впечатлява високата честотност на епитетите "священный", "святой" и тяхната съчетаемост с явления от земния живот: *"священная тишина"* ("Осеннее утро", 1816) *"святое братство"* ("Разлука", 1817), *"святая дружба"* ("Коварность", 1824; "Чаадаеву", 1824), *"святой залог любви"* ("Пускай увенчанный любовью красоты", 1824), *"солнце святое"* ("Вакхическая песня", 1825), *"святая поэзия/лира"* ("Поэт", 1827), *"истина святая"*, *"сумрак священный"*, *"святые воспоминания"* ("Воспоминания в Царском селе", 1829), *"святая годовщина"* ("Чем чаще празднует лицей", 1831), *"святыня красоты"* ("Красавица", 1832) , дори парадоксалните от канонична гледна точка *"священный обман"* ("Храни меня, мой талисман", 1825), *"...Твои лобзанья Мне слаще мирра и вина"* ("В крови горит огонь желанья", 1825) или отправянето на благословията *"Мир вам"* в ироничен контекст: *Мир вам, несчастные поэты,*
Мир вам, журнальные клевреты,
Мир вам, смиренные глупцы! ("О, муза пламенной сатиры", 1820-1826) и т. н.

По този начин Пушкин и поетите от неговия кръг утвърждават ценността и светостта на земния живот заради самия факт на неговото съществуване. Поетът утвърждава "религията на живота" и е неин апостол. Пушкиновият стих *"Ты понял жизни цель... для жизни ты живешь"* ("Вельможе", 1830) е емблематичен за коментирания по-горе контекст на изместване на богословското утвърждаване на Вечността като цел на земния път на човека – цел, отвоювана с аскетизъм.

Поетът на Пушкиновата епоха - "презвитер на Музите" и "йерей на светския живот" окончателно присвоява на литературата правото за духовна власт над земната реалност и владеене на душевната тайна за човека извън църквата. Игнорирането на Свещеника от страна на светския поет е напълно очевидно. Идеята на Петър I Културата да бъде съперница на Вярата след множество трансформации проблясва сто години по-късно. Едно от проявленията на тези трансформации е динамиката на измененията в съотношението "Писател – църковен Свещенослужител". Значимостта на духовния живот на човека извън Църквата е доказана чрез конкуренцията между двете фигури на духовната власт за влияние върху него. След узаконяването на културната роля на Поета - да бъде духовник на светската култура, може да се говори за окончателна точка на периода на секуларизацията, както и за еманципация на културата. След отмяната на цензурните ограничения през 1824 г. по отношение на употребата на богословски теми в светски контекст Пушкин пише "Второе послание цензору" (1824). Посланието до цензора обявява края на спора между Поета и Свещеника за правата им върху душевния живот на човека извън Църквата:

Как изумилася поэзия сама,
Когда ты разрешил по милости чудесной
Заветные слова божественный, небесный,
И ими назвалась (для рифмы) красота,
Не оскорбляя тем уж господа Христа!

В тази връзка само ще споменем, че през този период на еманципация на Литературата в аспекта на обособяването ѝ като "владеене на тайната на душевния живот на човека" (краят на XVIII – началото на XIX век) *формите на религиозното Слово проникват в Поезията* (срв. Котельников 1995). Пресичането на двата културни реда обуславя трансформирането на основни феномени от църковния душевен живот на човека във страни на сантиментално-романтичната поетична изповедност: необикновено силно развитие придобива *молитвената поезия*, чийто екстаз е съчетан с благоговейно *умиление* пред Красотата (filokalia) и със жажда за душевен "покой"; *покаянието* е в основата на романтичната рефлексивна лирика. През сантиментално-романтичния период Поезията, превърнала човешката душевност в свой обект, придобива *изповеден* характер. Аз-формата на лирическата изповед, като правило, увлича читателя в своята орбита заради преживяването на първоличното слово като свое. Това утвърждава Поета едновременно като *изповядващ се* пред читателя и същевременно като негов *изповедник*. Именно тези процеси, струва ни се, в епохата на окончателната еманципация на литературата от държавата и църквата проявяват с особена сила *светската святост на мирския Поет-духовник* като специфичноруски културен феномен, формирал се, както показа А. М. Панченко още през XVIII век. През периода на усвояване на културната идея translatio imperii, съпроводен с унижаване на руската Църква и с изтласкването на светостта в периферията на руската култура, нацията избира Поета за свой духовен авторитет. Репутацията на Пушкин е най-яркото доказателство за верността на тази руска аксиома (Панченко 1999 а).

В следващия, гоголевия период в руската литература, съвпадащ с началото на руския религиозен ренесанс, е и началото на сливане между фигурите на Поета и Свещеника като реставрация на предсекуларизационния синтез между Литература и Вяра. В различните форми на литературно богословие Писателят с поглед, отправен към Бога и в търсене на нравствено оправдание на земния си живот реализира мисията на духовника на християнските ценности в сферата на светската култура в лицето на славянофилите, Гогол, Достоевски, Толстой.

БЕЛЕЖКИ

1) В статията си "История и будущность теократии" Владимир Соловьов посочва синтеза между три власти в теократичния юдейски модел, синтезирани в образа на Богочовека Христос и отново разделени през новозаветната епоха: "...властта на Свещеника, владеещ ключовете на миналото, властта на християнския Цар, държащ ключовете на настоящето и властта на Пророка – радетел за съвършен живот и абсолютен идеал, притежаващ ключовете на бъдещето..." (Соловьев 1903, с. 582) (Преводът е мой – Д.К.) Идеята на руския религиозен философ може да се възприеме като основа на съвременните културологични построения, изследващи сакрализацията на фигурите на Царя (Живов, Успенски 1987) и Писателя (Панченко 1984, Виролайнен 1994) в условията на руската култура.

2) "Обрядът" в "Арзамас" бил отслужен *пред Аполон* от "жрец на природата" с помощта на "две гълъбици", "Грации", "зефири" и включвал пародии на псалом ("Лишась способности грешить"), поучително слово към новобрачните ("Именем природы заклинаю вас любить друг друга"), ектения, тропар ("Пора, друзья, за ум нам взяться"), акатист ("Мать, любезная природа, улыбнись").

ЛИТЕРАТУРА

Аронсон, Рейсер 1929 *М. Аронсон, С. Рейсер,* Литературные кружки и салоны. Ред. и предисловие Б.М.Эйхенбаума. Л., 1929.

Бухаркин 1993 *П. Е. Бухаркин,* Старчество и смена писательского типа в русской литературе.// Вестник С.-Петербургского ун-та. 1993. Сер. 2. Вып. 2.

Виролайнен 1994 *М. Н. Виролайнен,* Культурный герой Нового времени.// Легенды и мифы о Пушкине. СПБ., 1994.

Гончаров 1997 *С. А. Гончаров,* Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997.

Живов, Успенски 1987 *В. М. Живов, Б. А. Успенский,* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России.// Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987.

Живов 1996 *В. М. Живов,* Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII века.// Из истории русской культуры. Т.IV, М., 1996.

Живов 1996 а *В. М. Живов,*Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века.// Из истории русской культуры. Т.IV, М., 1996.

Живов 1996 б *В. М. Живов,* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.

Измайлов 1980 *В.В.Измайлов,* Взгляд на истинное достоинство писателя.// Литературная критика 1800-1820-х годов. М., 1980.

Карамзин 1984 *Н. М. Карамзин,* Сочинения в двух томах. Т.2, Л., 1984 (статията "Мысли об уединении").

Котельников 1995 *В. А. Котельников,* Язык Церкви и язык литературы.// Русская литература, 1995, №1.

Кръстева 2000 *Д. Н. Крыстева,* Мифологизация поэта в России конца 18-первой трети 19 века и аспекты сакрализации Пушкина. К проблеме русской ментальности.// Studia slavica. Сборник, посветен на

90-годишнината от рождението на прф.д-р Симеон Русакиев, Шумен, 2000.

Лотман 1996 *Ю. М. Лотман,* Очерки по истории русской культуры XVIII – начала XIX века.// Из истории русской культуры. Т.IV, М., 1996.

Панченко 1996 *А. М. Панченко,* Русская культура в канун петровских реформ.// Из истории русской культуры. Т.III, М., 1996.

Панченко 1999 а *А. М. Панченко,* Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема.// А. М. Панченко, Русская история и культура. Работы разных лет. СПб., 1999.

Панченко 1999 б *А. М. Панченко,* Переход от древней русской литературы к новой.// А. М. Панченко, Русская история и культура. Работы разных лет. СПб., 1999.

Панченко 1999 в *А. М. Панченко,* О смене писательского типа в петровскую эпоху.// А. М. Панченко, Русская история и культура. Работы разных лет. СПб., 1999.

Соловьев 1903 *В. С.Соловьев,* Собрание сочинений. СПб., 1903, Т. IV.

КЪМ ПОЕТИКАТА НА КУЛИНАРНИТЕ МЕТАФОРИ В ТВОРЧЕСТВОТО НА ГОГОЛ

Дечка Чавдарова (Шумен)

От Аристотел до наши дни не секва научният интерес към метафората като съществен похват на реториката и поетиката, но и като механизъм на нашето мислене: сред огромната литература по проблема могат да се посочат изследванията на П. Уилрайт *Метафора и действителност* (P. Wheelwright *Metafor and Reality*) от 1962 г.; М. Блек - *Модели и метафори* (M. Black, *Models and Metafors*) от 1962 г.; Ю. Левин *Русская метафора: синтез, семантика, трансформации* в "Труды по знаковым системам IV от 1969 г.; А. Вежбицка - "*Сравнение – градация – метафора* (A. Wierzbicka, *Porownanie – gradacja – metafora*) в Pamietnik Literacki, №4 от 1971 г.; П. Рикьор, *Живата метафора* (P. Ricoeur, *La metafore vive*) от 1975 г.; Г. Лакоф и М. Джонсън – *Метафорите, с които живеем* (G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*) от 1980 г., полския сборник *Студии за метафората* в две части (*Studia o metaforze*) от 1980 г. и др. В съвременната научна ситуация, когато все повече се налага интердисциплинарният подход и у литературоведите отслабва интересът към литературността, все повече ни привлича подходът към метафората, осъществен от изследователите на мита – осмислянето ѝ като характерен елемент на митологичното мислене. У нас към този аспект насочва И. Паси, който цитира изказването на Дж. Вико, че метафората въплъщава "една от най- дълбоките особености на човешкото мислене", че тя е "един малък мит"(Паси, 1983: 15). Някои от метафорите са мъртви, застинали – ние си служим с тях в ежедневната си речева практика без да вникваме в дълбокия им смисъл. Такива са "метафорите, с които живеем", по определението на Лакоф и Джонсън: "животът-път", "животът-игра" и др. (Lakoff, Johnson, 1980). В контекста на нашата тема можем да добавим към тях кулинарните метафори "любов-храна", "слово-храна". Други метафори са създадени от творческия дух, провокират нашето мислене и "пазят" спомена за изконното сътнасяне на духовно и физическо, живо и мъртво - това са "живите метафори", както ги нарича П. Рикьор. Ролята на поета като създател на метафори се подчертава от израза "homo metaphoricus" в научния език (вж.

Otwinowska, 1980). Творецът може да “възкреси” и застинали метафори, като им придаде нов смисъл и ги впише в оригиналната си концепция за света: това се случва с метафорите “животът-път” и “животът-игра” в руската литература – в “Дама пика” на Пушкин, “Маскарад” на Лермонтов, “Война и мир” и “Ана Каренина” на Толстой. В други случаи (както е у Гогол или обериутите) функционалност придобива деструкцията и буквализацията на метафората за целите на гротеската и пародията, за утвърждаването на абсурдистка концепция за света.

Творчеството на Гогол е особено интересно от гледна точка на метафората, тъй като художественото мислене на писателя е близко до митологичното. В съвременното гоголеведение съществува ориентация именно към митологичните елементи в света на Гогол - ориентация, инспирирана до голяма степен от В. Топоров (Топоров, 1995). След “апологията на Плюшкин”, направена от изследователя, и други интерпретатори на Гогол откриват зад мъртвото живото, търсят съзвучието между духовно и физическо. Подобна интерпретация не би могла, разбира се, да отрече деформацията и абсурдността на Гоголевия свят. Двойнственото съзнание на писателя, на което наистина е присъща митологичната представа за цялостност на света, крие и романтичното усещане за загубената идентичност на нещата, за погубване на духовното от физическото и материалното.

Една от сферите на физическото, която особено привлича и плаши Гогол, е сферата на яденето - не случайно тя често провокира интереса на гоголеведите (Белый, 1934; Kolb-Seletski, 1970; Kott, 1975; Манн, 1978; Le Blanc, 1988 ; Presto, 1996). Тук няма да разглеждаме подробно мястото на яденето и неговата двойнствена семантика в изобразения свят на Гогол: ритуалната функция на храната в сферата на народната култура, сакрализацията на храната в християнския празник (“Вечерите...”, “Рим”), аскетизма, загубил в съвременната цивилизация връзката си със светостта (“Шинел”), инвазията на яденето като физиологичен акт [“Не “Илиада”, а “Жратвиада” (от “жрать” – “плюскам” – бел. моя – Д. Ч.)! - възкликва А. Бели по повод на “Мъртви души - Белый, 1996: 173]. С оглед на съотнасянето на духовно и физическо, живо и мъртво чрез механизма на метафората, ще насочим своето внимание към метафоричната употреба на лексеми от семантическото поле “храна” в текста на Гогол.

Храненето е не само съществена част от живота на Гоголевите персонажи - то сякаш обсебва съзнанието на повествователя и го кара да вижда във всичко храната. В израз на подобна позиция могат да се превърнат думите на Хлестаков от “Ревизор”, съдържащи метафората “мога да изям целия свят от глад”: “Кажись, так бы теперь весь свет съел!”. Тази общоупотребима в разговорната реч метафора, поставена в цялостния контекст на Гоголевия художествен свят, може да “извика” забравени от битовото съзнание митологични значения, получаващи гротесков смисъл. Значението “изяждам целия свят” присъства и имплицитно в цялостния текст на творчеството на Гогол, в което всичко се съотнася с храната чрез множество сравнения и метафори. (Известна е тезата на Аристотел от неговата “Риторика”, че сравнението също е метафора. Текстът на Гогол често илюстрира процеса на кондензиране на сравнението).

Един от вариантите на съотношението духовно - физическо в текста на Гогол е съотношението човек - храна. Още във “Вечери в селцето край Диканка”, където храната има ритуална функция и, следователно, не се противопоставя в ценностно отношение на високото, духовното, в речта на персонажите се появяват сравнения на човека с храната, които имат комичен ефект: “[...] готов съм да си метна примка и да увисна на това дърво като наденица пред Коледа, ако продадем макар и една крина!”[1]. Съотнасянето на човека с храната може да се появи в речта на повествователя, т.е., да бъде елемент на гротесковото повествование - подобна функция има сравнението на лицата на Собакевич и жена му с краставица и тиква в “Мъртви души”. Съпоставянето на човека с храната е закодирано понякога в семантиката на името на персонажа. В повестта “Сорочинският панаир” такова име е “Цибуля” (което значи “лук”), чиято семантика допълнително се обиграва чрез каламбура в речта на друг персонаж и на тази основа се ражда метафора: “Бузите му разцъфтяха... сега той не е Цибуля, а цвекло”[2]. В “Женитба” името “Яичница” (“Пържени яйца”) също е закодирало съпоставянето на човека с храната. Такъв тип име крие възможността за реализация на метафората - възможност, подсказана чрез похвата на недоразумението в диалога: когато персонажът се представя с името Яичница, събеседникът му отговаря “Да, аз също хапнах”. В изобразения свят на Гогол реализация на метафората не се осъществява, но авангардът ще си служи с подобна реализация[3]. Върху сближаването на човека и храната се гради и гротеската в “Нос”: вместо нос на лицето на Ковальов има гладко място, като палачинка (“блин”), а носът се появява в хляба, което отново крие възможността за реализация на метафората, за изяждане на носа.

В текста на Гогол често присъства и метафората “любовта е храна”. Тази метафора също се гради върху сближаването на човека с храната, преди всичко със сладката храна. (Напоследък тя е обект на интереса на лингвисти и литературоведи[4]). Представата за любимия като сладък плод присъства във фолклорното съзнание (метафорите “сладка ябълка”, “очи череши”). Античната философия пък ситуира душата както в главата и гърдите, така и в долната част на тялото (Платон), открива у човека растителна душа, както у животните и растенията (Аристотел)[5]. Ако във фолклорното съзнание, както и в античната философия, се “помни” нетъждествеността на духовното и физиологичното, в съзнанието на Гоголевите персонажи (и на т.н. “наивен” повествовател) тези две сфери често се оказват тъждествени. Освен това в текста на Гогол се употребяват метафори, които не естетизират любовта, както е във фолклора, а снизяват обекта на любовта. Като резултат се създава представата за нарушена иерархия на ценностите. В повестта “Иван Фьодорович Шпонка и неговата леля” се осъществява отъждествяване на жената с гъска, но не в изобразената “реалност”, а в сферата на съня, където е реализирана метафората “жена с гъше лице”. Този образ е подготвèн от поставянето на жената и пуйката в един ред в речта на персонажа - похват, който отбелязва още А. Бели: “[…]пуйката със сливи, поднесена на Шпонка асоциативно на едно блюдо с доста красивата госпожица” (Белый, 1996:173). Метафората “любов-храна” има гротесков характер и в повестта “Сорочинският панаир”. В речта на попския син, изградена върху малапропизми, метафорите “сладостни приношения” и “гостба по-сладка” пораждат комичен ефект: “Но истински сладостни приношения, примерно казано, ми предстои да получа само от вас, Хавроня Никифоровна!”. В репликата на ухажваната “красавица”, която кокетничи с неразбиране, метафората се буквализира: “Ето ви и приношенията[…] вареннчки, галушки, тиганици, сирни банички” (“вареннчки, галушечки, пшеничные пампушечки, товченички”) (У Гогол, впрочем, говоренето за храната често се превръща едва ли не в поетичен текст). Попският син подчертава метафоричната употреба на думата “храна” (“кушанье”): “Но, Хавроня Никифоровна, моето сърце жадува да получи от вас гостба, по-сладка от всички тиганици и галушки!”. След като “красавицата” продължава да разиграва неразбиране (“Каква гостба ви е нужна?”), любовникът отговаря със слово и жест, сближаващи гротесково жената и храната - сближаване, което е на една крачка от реализираната метафора: “Разбира се, вашата любов, несравнима Хавроня Никифоровна! Прошепна попският син, който държеше с едната си ръка вареник, а с друга прегръщаше широката ѝ снага”.[6] Героите на Гогол употребяват и баналните метафори “жената-захарче” (“женщина - рафинат”) (“Женитба), “захарни устенца” (“сахарные губки”) (“Записките на един луд), “апетитно парче” (“лакомый кусочек”) (“Мъртви души”) - метафори, които снизяват любовта със самата си баналност, но и чрез скритото в тях усещане за физиологизиране на чувството. Не случайно в “Записките на един луд” е изразено експлицитно противопоставянето на духовно и физическо: “Храна искам – храна и наслада за душата си, а вместо това – някакви идиотщини…!”[7]

Гротесковият характер на Гоголевия свят намира израз не само в сближаването на живото с неживото (човека с храната), но и в персонификацията на храната: гастрономическите способности, удоволствието от храната повествователят в “Мъртви души” предава с метафората “чорбата от чига с риби жлези плющи и ръмжи между зъбите им” (“уха ворчит между зубами”)[8]. А гастрономът Петух, в отговор на обяснението на госта си, че вече няма място за повече храна, използва сравнението (“парчето храна е като градоначалникът” – сравнение, възникнало въз основа на поговорката “И в черквата нямало място, ама като влязъл градоначалникът – намерило се”[9]. [Аристотел разглежда и пословиците като метафори от род към род]. Наред с иронията към пълното отдаване на кулинарни наслаждения, изместващи духовното, авторовата позиция съдържа и неосъзната, или може би подтисната апология на гастрономического изкуство. Това поражда семантична двойнственост на кулинарната метафора, която Ю. Ман отнася към “сложните случаи” в гоголевата иерархия на ценностите (Манн, 1978).

Чрез метафората в творчеството на Гогол се съотнася не само човека с храната, но и вещта с храната. Каляската на Коробочка в “Мъртви души” е сравнена с диня, а в следващото изречение сравнението се редуцира в метафора: ”Бузите на тая диня, т. е. вратичките, които носеха следи от жълта боя, се затваряха много зле поради лошото състояние на ръчките и ключалките, завързани криво-ляво с върви”[10]. Съпоставянето на каляска с тиква въз основа на подобие на формата е въплътено в метаморфозата от вълшебната приказка за Пепеляшка. У Гогол това съпоставяне има гротесков характер - преобърната е неговата структура: вместо тиквата да се превърне в карета, каретата става в метафоричното изказване диня. Нетъждествеността на гоголевия похват с приказната метаморфоза подчертава Вл. Набоков: "Госпожа Коробочка толкова прилича на Пепеляшка, колкото Павел Иванович Чичиков на Пиквик. Динята, от която се появява, едва ли е родствена на приказната тиква" (Набоков, 1999:93). Можем да продължим с анализа на преобърнатата приказна метаморфоза: въпреки релевантността на съпоставимите елементи, метафората на Гогол не притежава красотата, която според Аристотел трябва да ѝ е присъща, защото създава усещането за нарушена естетичност и функционалност на вещта. Гротесковостта се засилва от разклоняването на метафората и допълнителното съотнасяне на вещта с човек, тоест, на мъртвото с живото - динята (каляската) има бузи. Въпреки че повествователят, развивайки по-нататък метафората, запазва логиката на съотношението част - цяло (каретата, подобна на диня, е пълна с възглавнички, като със семки) - употребената от него метафора поражда впечатлението за отъждествяване, или заместване на вещта с храната (динята), поради което звучи алогично: "Динята беше пълна с басмени възглавнички". Гротесковостта се засилва от вместването на нещата едно в друго на принципа на матрьошката: ако възприемем името Коробочка (кутийка) като метафора и буквализираме тази метафора, в читателското ни съзнание ще се роди образа на излизащата от динята-карета кутийка. В цялостния текст на "Мъртви души" се създава усещането, че вълшебното превръщане в изобразения свят е невъзможно, че нещата са изгубили своята идентичност и абсурдно се превръщат едно в друго.

Отъждествяването на вещта с храната в текста на "Мъртви души" снема и някои митологични значения на храната, които са актуализирани във "Вечери в селцето край Диканка". Динята, която непрекъснато извиква въображението на украинеца Гогол и която се свързва в речта на народния разказвач от "Вечерите..." с меда и захарта като символи на мъдрото Слово, се превръща в анализираната метафора гротесково в странна вещ. Друг пример за съотнасяне на вещта с храната въз основа на подобие на формата, при което се губи митологичната символика на храната и се подсказва деформацията на вещта, е сравнението на дюшека на слугата Петрушка с млин ("[...]мъничко дюшече, смачкано и плоско

като млин и може би също тъй омазано като млина, който бе сполучил да изпроси от хотелджията"[11]). Мазнината, която при ритуалната храна символизира изобилието, възраждането на живота, като атрибут на вещта придобива значението "нечистота". В гротесковото повествование на Гогол и инсектите, симптом на нечистотата, са видяни като храна: описанието на стаята в хотела, където отсяда Чичиков, съдържа сравнението "хлебарки, които надзъртат като сушени сливи от всички кътове". (От друга страна, в купчината на Плюшкин храната става боклук - изсъхва, гние, мухлясва).

Друг вариант на съотношението духовно - физическо в гоголевите метафори е съотношението Слово (книга) – храна[12]. Гоголевият текст "помни" митологичната (библейска) представа за Словото като храна, въплътена в метафорите "сладки думи", "медена уста", за поглъщането на Словото като евхаристия. Но тази същност на словото е запазена само в света на тези повести от "Вечерите...", който въплъщава народната култура. (По-обстойно проблемът е изследван другаде - вж. Чавдарова, 1999, Шульц, 2000). Но метафората "сладко слово" в речта на народния разказвач отвежда не само към античната и християнската традиция, а и към учителната, просветителска представа за сливането на наслаждението от словото с поучителността: "[...] аз всякога обичам прилични разговори, да има, както се казва, в едно и също време и услаждение, и назидание!"[13]. Метафората "слово-храна" в речта на народния разказвач може не само да извисява словото, но и да го снизява, като подсказва загубата на сладостта в лошия разказ: в "Изчезналата грамота" разказвачът определя лошия разказ като "кисель".

Въпреки апологията на живото устно слово, персонифицираният разказвач Рижият Панко (Рудый Панько) се проявява и като издател, което е мотивирано непряко с желанието му да спаси словото на народния разказвач от забрава, да увековечи запазеното от родовата памет знание за един отминал свят. Но се оказва, че записването не гарантира безсмъртие на словото, че писменото слово е заплашено от "смърт" чрез изяждане. В увода към повестта "Иван Фьодорович Шпонка и неговата леля" разказвачът споделя как е унищожена тетрадката с разказа на Курочка[14]: жената на издателя е откъснала няколко листа от тетрадката с ръкописа, за да приготви пирожки "Погледнах долната корица на една баничка, виждам писани думи!"[15]. Отпечатването на думи върху пирожката предполага реализация на метафората "поглъщане на

Словото". Но това поглъщане не е тъждествено на евхаристия, то представлява профанация на Словото, изразява опасността от "поглъщане" на духовното от физиологията. (Не случайно загубилият вяра в силата на словото писател изгаря ръкописа на втория том на "Мъртви души", предпочита книгата да бъде "погълната" от огъня.

В света на Гогол така и не се осъществява съзвучие между духовно и физическо, въпреки че метафоризацията на лексеми от семантическото поле "храна" "пази" спомена за това съзвучие, присъщо на митологичното съзнание. Идеалният вариант за Гогол би бил в съчетанието на "четящия човек", духовния човек с гастронома. Но героите на Гогол или ядат, без да четат и сякаш са способни да погълнат целия свят (Петух, Собакевич), или четат, докато обедът им изстива (Тентетников), или водят аскетично съществуване и се наслаждават от изписването на букви (Акакий Акакиевич). Що се отнася до самия писател, той като че ли е съчетавал в себе си двете начала, но християнското му съзнание го кара да се срамува от гастрономическите увлечения, да ги осъзнава като грях. Както е известно, биографите на Гогол интерпретират отказа от храна в края на живота му с желанието да се победи дявола. Разсъжденията за личността на Гогол неизменно ще съдържат въпроса, поставен от Мережковски: кой кого побеждава - Гогол дявола, или дяволът Гогол (Мережковский, 1906).

БЕЛЕЖКИ

1. "Сорочинският панаир" - превод на К. Константинов в: Н. В. Гогол. Избрани творби в 3 тома. София, "Народна култура", 1976, т. I, с. 27.

2. Пак там, с. 35.

3. Илф и Петров показват в "Дванадесетте стола" как авангардният съветски театър може да си служи с реализацията на семантиката на името "Яичница" ("Пържени яйца") в постановката на "Женитба", която гледат Остап Бендер и Киса Воробянинов, вместо герой с име "Яичница" на сцената изнасят пържени яйца, които Агафя Тихоновна трябва да изяде.

4. Известната лингвистка Анна Вежбицка извлича от текстовете на културата семантиката на понятията "обичам". (на полски език изразено с две лексеми "kochac" и"lubic") и "уважавам", като свързва възприятието на любовното чувство с усещането за сладост (Wierzbicka, 1971). Инна Пелева, обръщайки се към творчеството на Елин Пелин, отбелязва: "сладкото и насладата са евентуални назовавания, които сближават разните - или не- типологии на телесните удоволствия"(Пелева, 1997).

5. М. Дмитровская анализира травестийната трактовка на идеите на Платон, Аристотел, Шпенглер за душата в романа на А. Платонов "Щастливата Москва" (Дмитровская, 1999).

6. "Сорочинският панаир" – превод на К. Константинов в: Н. В. Гогол. Избрани творби в 3 тома. София, "Народна култура", 1976, т. I, с. 33-34.

7. "Записки на един луд" – превод на И. Владова в: Н. В. Гогол. Израни творби в 3 тома. София, "Народна култура", 1976, т. II, с. 167.

8. "Мъртви души" – превод на Д. Подвързачов в: Н. В. Гогол. Избрани творби в 3 тома. София, "Народна култура", 1976, т. III, с. 60.

9. Пак там, с. 287

10. Пак там, с. 172.

11. Пак там, с. 9.

12. В статията на Инна Пелева върху творчеството на Елин Пелин се отпраща и към метафората слово-сладост в културата/езика (Пелева, 1997).

13. "Предговор към част втора на сборника "Вечери в селцето край Диканка" – превод на К. Константинов в: Н. В. Гогол. Избрани творби в 3 тома. София, "Народна култура", 1976, т. I, с. 76.

14. Дженифер Престо открива в повестта "Иван Фьодорович Шпонка..." семантичната връзка между лексемите "перо", "пух", "Курочка", "гъска" (т.е. - "пиша" и "ям") (Presto, 1996).

15. "Иван Фьодорович Шпонка и неговата леля" – превод на К. Константинов в: Н. В. Гогол. Избрани творби в 3 тома. София, "Народна култура", 1976, т. I, с. 188.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Белый, А. Мастерство Гоголя. Москва. Ново издание: Москва. 1996
1934

Дмитровская, М. Философский контекст романа А. Платонова
1999 "Счастливая Москва" (Платон, Аристотель,

Шпенглер). В: Russian
Literature, North-Holland, 15 VIII. XLVI – II.

Манн, Ю. Поэтика Гоголя. Москва.
1978

Мережковский, Д. Гоголь и черт. Москва.
1906

Набоков, Вл. Николай Гоголь. В: Лекции по русской
1999 литературе. Чехов, Достоевский, Гоголь,
Горький, Толстой, Тургенев.
Москва, "Независимая газета".

Паси, И. Метафората. София.
1983

Пелева, И. Езикът на езика. В: Литературен вестник, бр.
1997 бр. 37, 26.11- 2.XII.

Топоров, В. Апология Плюшкина: вещь в антрополо-
гической ерспективе. В: Миф, ритуал,
символ,
образ. Москва.
издательская группа "Прогресс" – "Культура".

Чавдарова, Д. Книгата и храната. (Пушкин и Гогол в
1999 търсене на хармонията. В: Научни трудове на
Пловдивския университет "Паисий
Хилендарски", том 37, кн. 1 – Филология.

Шульц, С. Культурно-мифологическая семантика
2000 пасичника Рудого Паньки в "Вечерах на
хуторе близ Диканьки" и "Миргороде". В:
Studia Litteraria Polono-Slavica 5. Warszawa.

Kolb-Seletski, N., Gastronomy, Gogol and His Fiction. In: Slavic
Natalia M. Review,
1970 vol. 29, N 1, March.

Kott, J. The Eating of the Goverment Inspector. In:
1975 Theatre Quarterly, vol. 5, N 17.

Lakoff, G. and Johnson, M. Metaphors We Live by. Chicago. Chicago
1980 University Press.

Le Blanc, Ronald D. Dinner with Chichikov. The Fictional Meal as

1988 Narrative Device in Gogol's Dead Souls. In:
Modern Language Studies, vol.18, N4.

Otwinowska, B. "Homo metaphoricus w teorii tworczosci XVII
1980 W. Studia o metaforze. Z dziejow form
tycznych w literaturze
polskiej. Wroclaw, Warszawa, Krakow, Gdansk.
Ossolineum, Warszawa

Presto, J. an Fedorovic Sponka I ego tetuska" as "oral" or
Narrative. "Food for the Critics". In: Russian
Literature, XXXIX,
th- Holland, LIV.

Wierzbicka, A. cha, lubi, szanuje. Warszawa.
1971

ТВОРЧЕСТВОТО НА БОРИС АКУНИН: СТИЛИЗАЦИЯТА КАТО СРЕДСТВО ЗА ОБНОВЯВАНЕ НА ЖАНРА

Ивайло Петров (Шумен)

Темата на моя доклад визира творчеството на един от най-популярните руски автори в наши дни – Борис Акунин. През последните години написаното за него е огромно и трудно обозримо; в Интернет съществува сайт на Б. Акунин и самостоятелен, автономен сайт на неговите почитатели и най-вече на почитателите на неговия персонаж Ераст Петрович Фандорин. Благодарение на няколко интервюта бе разшифрована мистификацията: зад името Б. Акунин се крие талантлив специалист-японист, главен редактор на 20-томната “Антология на японската литература”, зам. главен редактор на “Иностранная литература” и автор на литературоведческото изследване “Писатель и самоубийство”. Причините за това “раздвоение” авторът обяснява така: “Григорий Чхарташвили – эссеист, Борис Акунин – беллетрист. Это не диагноз, не раздвоение личности. Они (то есть мы) по-разному пишут (то есть пишем) – и в смысле стиля, и по задачам”.[1] Григорий Чхартишвили (единственият грузинец, според него, роден в Москва, в чиито жили не тече княжеска кръв) разкри пред читателите, че името Б. Акунин напомня фамилията Бакунин и всеки писател трябва да е малко анархист. На японски език “акунин” означава “злодей” и затова писателят Б. Акунин във всеки един от своите романи описва по един злодей. Игровото начало в поведението на автора е несъмнено, то е част от разбирането на Б. Акунин за това, каква трябва да бъде съвременната руска литература. Същевременно неовите книги представляват загадка, която трудно може да бъде обяснена – само като опит за запълване на един огромен пазарен сегмент – развлекателната литература за квалифицирания читател.

Какво сочат фактите? Всяка книга от поредицата за Фандорин е отпечатана в тираж 100, 000 екземпляра в твърди корици (вариантът с меки корици е в по-малък формат); 90 % от тези книги са продадени след 1.I.2000 година. Става дума за пазарен успех, надхвърлящ този на “женския детектив” с образец Александра Маринина и другите бестселъри от този тип. Логично възниква въпроса в какво се крие популярността на Б. Акунин, какво в неговите книги привлича вниманието на читателите, какво кара критиката да прави констатации от

рода на: “читатель, взявший в руки труд Акунина, должен знать наперед, что никаких дел он не переделает, никаких телепрограмм он не увидит и ко сну не отправится ровно на тот временной отрезок, что потребуется ему для прочтения детектива до последней строки”. Независимо от подчертано рекламния характер на тази оценка, тя в една или друга степен засяга въпроса за спецификата на създаденото от Борис Акунин.

Към днешна дата са известни четири аспекта в творчеството на Борис Акунин:

1. Литературен проект “Приключенията на Ераст Фандорин”, включващ всички жанрове на класическия криминален роман.
2. Литературен проект “Приключенията на Николай Фандорин – наследник на Ераст Петрович, магистър, специалист по история на Русия, живеещ в Англия.
3. Провинциален детектив. Отпечатани са книгите “Пелагия и белый бульдог” и “Пелагия и черный монах”. Този “пелагиевски цикъл” П. Басински свързва с творчеството на Честертон: Пелагия се явява нещо като “отец Браун в юбке”. А авторът допълва: “А про Пелагею...Полагаю, что она – плод предосудительной связи мисс Марпл с отцом Брауном”.[2]
4. “Сказки для идиотов” – фейлетони, в които фигурират персонажи, напомнящи Борис Березовски, Сергей Доренко, Зураб Церетели. По думите на автора, тези произведенения “писались под воздействием предвыборного невроза – типично российской болезни. Меня обуяла дикая тоска, и я попытался защититься от нее при помощи “сказок”.[3]
5. Съчинения, продължаващи руската класическа драматургия. До този момент е известна пиесата на Б. Акунин “Чайка”, публикувана в списание “Новый мир”. Този аспект в своето творчество писателят обяснява така: “Писатель Чехов меня интересует давно. Особенно его драматургия. Сперва я перечитал “Вишневый сад”, кажется, понял, что в действительности означает сия пьеса, и шутить на эту тему мне не захотелось... По-моему, Чехов написал о смерти. О собственной смерти, до которой оставалось так мало времени. Что касается

> "Чайки", то и тут я попытался отгадать в чем фокус, разобраться, почему Антон Павлович назвал пьесу комедией. Человек застрелился. Ах, как смешно!"[3]

Изброяването на тези четири аспекта дава възможност да се открои общото между тях – ориентацията на Б. Акунин към стилизацията като средство за обновяване на жанра и създаване на нов тип роман, в който детективната история е само на повърхността. Ще се спра накратко само на първата серия романи, свързани чрез единен персонаж – Ераст Петрович Фандорин.

Първият роман от серията е "Аазель" (1876), определен като "конспиратологический детектив". При следващите романи диапазонът е широк: шпионски детектив, херметичен, политически, великосветски, мистически, етнографически, недетективен детектив и т.н. Б. Акунин демонстрира блестящо познаване на руската история и литература след реформите на Александър II. Историк по образование, писателят се отнася към "историзма" по собственото си признание "довольно легкомысленно". Той предпочита по-скоро да бъде Александър Дюма, отколкото Тацит. Това е продиктувано от разбирането на Б. Акунин, че той не е писател, а белетрист, като разликата за него е в следното: "настоящий писатель пишет для себя, а беллетрист пишет для публики".

За да бъде обяснена ориентацията на Б. Акунин към стилизацията трябва да бъде посочено още едно неово признание: "До недавнего времени к ремеслу сочинителя художественной литературы я относился пренебрежительно. Хочешь что-то сказать – пиши от себя, а не подсовывай мне выдуманного Ивана Иваныча"[4] От своя страна критиците предупреждават: "...кажется, только неизвестная мне Ольга Богданова (газета Stinger № 1) сообразила, что не надо верить Чхарташвили на слово, кода он утверждает, что "из-да досуговой литературы кипятиться и нервничать не стоить", со смирением паче гордости относя себя именно к "досуговой литературе".

Най-значителното откритие на Б. Акунин в първия литературен проект е образът на Ераст Петрович Фандорин. Журналистката Елена Семьонова свидетелства, че в кабинета на писателя виси портрет на Фандорин. На въпроса дали това е реалет персонаж или образ на мъж, приличащ на Фандорин, писателят отговаря: "Да, на портрете – реальный человек, имя которого мне неизвестно. Картина датирована 1894 годом. Именно таким я представляю Эраста Петровича, потому и купил портрет. Только седые виски меломприросовал."[2] В рамките на серията романи е

показана еволюцията на този персонаж в пресечната точка на европейската и японската литературна традиция. Фандорин спокойно може да бъде съпоставян с персонажи като Мегре, Пуаро, Шерлок Холмс и други блестящи представители на професията детектив. Независимо от това, че японската връзка на пръв поглед се свързва с упражненията по бойно изкуство със слугата на Фандорин от японски произход, Павел Басински категорично педчертава: "Только знаток и переводчик Юкио Мисимы мог создать образ Эраста Фандорина, который на протяжении серии романов о нем – от "Аазеля" и до "Коронации" озабочен, в сущности, об одном: блестяще сыграть отведенную ему роль в бездарно и пошло устроенном мире".[8] Запознаването с Фандорин в първия роман не вдъхва особени надежди. Оценката на прекия му началник е категорична: "не будет из мальчика проку". Бъдещите изяви на Ераст Петрович опровергават тези прогнози особено в романи като "Левиафан", "Особые поручения", "Коронация". Проследяването на неговите остроумни ходове и логически заключения, разгадаването на все по-сложните престъпления създават търсения от автора ореол около личността на Фандорин. Законите на жанра тук са спазени последователно, макар че тази "блестящесть" не се приема от Павел Басински. Според критика Б. Акунин просто създава фон за тези изяви на Фандорин;. Този фон от своя страна се явява "кривое отражение реальной истории". Но за каква реална история става дума, след като самият Б. Акунин декларира привързаността си към опита на Александър Дюма. Фандорин е рожба на авторската фикция, функциите му са ограничени от законите на жанра, но дори като такъв персонаж той решава проблемите по един оригинален начин и това също е несъмнена заслуга на Б. Акунин. Умението да строи сюжет и да създава персонажи, които органически да присъстват на страниците на романите има приносен характер в съвременната руска проза. Пример в това отношение е романът "Левиафан". Това произведение лесно мже да бъде съпоставено с романите на Агата Кристи – на кораба "Левиафан" се извършват загадъчни престъпления, които комисарят Гош, несъмнен професионалист, не е в състоние да разкрие и само намесата на случайно пътуващия с този кораб Ераст Фандорин води до разадаването на зададения от автора сложен ребус. Това не означава литературно пиратство, фантазията на Б. Акунин е блестяща, а определението "херметичен детектив" по-скоро визира пространствените параметри на художествения сюжет.

Написаното от Борис Акунин в никакъв случай не може да бъде изчерпано с определението “досуговая литература”. Кой ще повярва на писателя, че в романите му са създадени от желанието да се издигне в очите на своята съпруга, предпочитаща този род литераура? Г. Чхартишвили – Б. Акунин предлага сериозен литературен труд, ориентиран към масов успех. Романите му са сериозна литература на фона на многочислените фалшивки или псевдосъвременни детективи. Те са написани на базата на познаването на литературната теория и практика в тази област, гарантиращо оригинален подход към стилизацията на определен жанр и художествени открития. Това не намалява достойнствата на прозата на Б. Акунин. Колкото и да привързва своите романи към края на XIX век, написаното е трайно свързано с нашата съвременност. Анализът на съдържателната страна на романистиката на Б. Акунин, интертекстуалната им основа е предстояща задача на изследователите на съвременната руска проза. Споровете за и против Акунин, мистификацията на неговата писателска индивидуалност, феноменалния успех са част от съвременния литературен процес и доказателство за възможните алтернативни художествени решения.

Основания за подобни изводи и отворен финал ни дава първото по-обемно изследване на “феномена” Акунин, публикувано в списание “Новый мир”[9]. В него Георгий Циплаков изброява използваните прийоми от страна на писателя – интертекстуалната фабула, ярката стилизация, ироничността, свободния историзъм и литературната игра и подчертава жанровата стабилност, потвърждавана и от паралитературни показатели. Но главната задача, която си поставя Г. Циплаков, е историко-философският анализ на съдържанието на бестселърите на този моден писател в контекста на развитието на детективния жанр от епохата на неоромантизма до наши дни. Според белетристиката на Б. Акунин не може да бъде свързана нито с неоромантизма, нито със западната философия; отношението му към всевъзможните физици, материалисти и естествоизпитатели е подчертано иронично. “Совсем иначе обстоять дела, когда в поле зрения создателя “Писателя и самоубийства” попадает русская и особенно восточная философия” (с. 164).

Ако се съди по публикациите на Г. Чхарташвили[10], в съвременната литература западният романтизъм се подлага на проверка чрез философията на Изтока. Според него в съвременната литература съществува т.н. “източност-западност”, а самата литература придобива свойствата на андрогинност, двойственност.

В цикъла за Фандорин изключително място заема японската култура, която японистът Г. Чхарташвили познава великолепно. Но истинската философия на акунинския персонаж Ераст Петрович Фандорин е китайска, конфуцианска, адаптирана до известна степен за широката публика. Но гледната точка на писателя, според Г. Циплаков може да бъде обяснена най-точно с помощта на образа на легендарния “Лао-цзы”, персонаж-фантом от VI век преди нашата ера. Похожденията на този персонаж са описани подробно в книгата “Дао дэ цзин” или “Книга о пути и добродетели”.

Благодарение на Лао-цзы понятието “път” (дао) става централно в китайската философия (по-късно даосизмът става философия на протеста).

Г. Циплаков последователно показва, че светът на Б. Акунин, е изграден по законите на небесното дао. “Общество, государство и человек представлены Акуниным в духе Лао-дзы. Путь понимается обоими как великая Порождающая Пустота, которая движет миром и к тишине которой надо постоянно прислушиваться. Дао и есть изначальная пустота, котора придает смысл нашей жизни” (с. 170). (Към казаното за Б. Акунин мжое да се прибави и заглавието на романа на Виктор Пелевин “Чапаев и Пустота”, показващо увлечението на съвременната руска проза по източната философия).

Може да се каже, че злото в романите на Б. Акунин е противопоставено на “дао”-то на Ераст Фандорин. Колкото и да ни убеждава Б. Акунин, че написаното от него (или от Г. Чхарташвили) е несериозно, че е написано между другото, по време на разходка и т.н., в текстовете му изследователите могат да намерят доказателства за новите пътища, по които се развива руската проза в началото на XXI век. Ярката, блестяща стилизация е само формален принцип, с чиято помощ Б. Акунин обновява не само криминалния жанр, но и създава текстовете, които вероятно ще останат в историята на литературата.

ЛИТЕРАТУРА

1. “Аргументы и факты в Украине”, май 2002, № 20, с. 16
2. Пак там
3. “Комсомольская правда”, 6.X.2001, с. 6
4. Пак там
5. “Общая газета” 9-15.XI.2000, № 45, с. 10

6. “Литературная газета”, 23-29.V.2001, № 24, с. 10
7. “Аргументы и факты в Украине”, май 2002, № 20, с. 16
8. “Литературная газета”, 23-29.V.2001, № 24, с. 10
9. Георгий Циплаков “Зло, возникающее в дороге и Дао Эраста Фандорина.” Сп. “Новый мир”, 2001, № 11, с. 159-181
10. Чхарташвили Г. Ш. Но нет Востока, и Запада нет (О новом андрогине в мировой литературе”. – “Иностранная литература”, 1996, № 9, с. 254-264

ДУЕЛЪТ НА ЮРИЙ ДРУЖНИКОВ С ПУШКИНИСТИТЕ

Радка Николова (Шумен)

В литературознанието неведнъж се засяга въпросът за литературните митове. Обикновено интелигенцията е тази, която създава и разрушава митовете. В Русия тя създава мита за Великата литература и сама го разрушава, опитвайки се по този начин да избяга понякога от самата себе си, от своята нравствена ориентация.

Това, което отличава руската литература от другите литератури е руското мислене и възприятие на митовете.

Наред с митологизацията, като литературен процес, съществува демитологизацията – разрушаването на вече създадените митове. Този процес е особено популярен в постмодернистичната литература и се свързва с отричане от съществуващите йерархии, от систематизация, от позитивност и многоплановост и способства за създаването на сложни и динамични отношения между субекта и обекта, между различните елементи на художествения свят. Ренета Божанкова подчертава в книгата си “Постмодернистичният руски текст”, че постмодернизмът наследява опита на Д. Хармс и оберуитите, обобщаващ абсурда и нелепостта от разрушаването на всички връзки, развиващ у постмодернистичния творец особена чувствителност към безсмислената агресия.

Постмодернизмът налага нов прочит на руската класическа литература. За това свидетелства 200-годишния юбилей, посветен на Александър Сергеевич Пушкин. Поетът се явява една от митологичните личности в руската литература. В негово лице изследователите откриват едни от първите създатели на митове не само за себе си, но и за своето обкръжение. Целта на митовете се свежда до възвеличаване личността в съзнанието на поколенията и превръщането ѝ в национална гордост. Процесите на митологизация и демитологизация в литературата са динамични, допълващи се, взаимно свързани помежду си.

В руската литература името, сюжетите, персонажите, стиховете на Пушкин фигурират в поезията, прозата и публицистиката на авторите от XIX и XX век.

Самият поет е обект на многостранна демитологизация в творчеството на писателите и поетите постмодернисти. Според Людмила Зубова, Пушкин се превръща в емблема на всичко – атеист и православен, последовател и разрушител на традициите. Андрей Синявски подчертава, че на Пушкин трябва да се гледа не като на име, а като на слово. Именно личността и текстовете на поета стават основа на постмодернистичната философия. Немаловажно е и мнението на Аполон Григориев: "Пушкин – наше все", което може да се тълкува двузначно, от една страна "всичко" се възприема като "всеобхватност", а от друга – като "край".

Сакрализацията, на която се подлага Пушкин води до различни реакции от страна на постмодернистите: иконоборство (призив на футуристите "Сбросим Пушкина с парахода современности"), десакрализация (анекдотите на Хармс), констатация за това, че Пушкин става елемент от масовата култура ("На фоне Пушкина снимается семейство" – Булат Окуджава). Многочислените пародии, ироничните стилизации и повторения на името на Пушкин придобиват характер на пародия със сакрата. Някои от стиховете на поета се превръщат в детски фолклор: "У лукоморья дуб спилили..."

Своята гледна точка за Пушкин и неговото творчество предлага в книгата си с полемични есета "Дуелът с пушкинистите" руският писател, дисидент и изследовател Юрий Дружников. Чрез есетата авторът влиза в словесен двубой с пушкинистите и разрушава създадените вече литературни митове за поета.Според Дружников, няма нищо лошо в създаването на митове, които в определен етап от развитието на обществото се превръщат във възпитател на ценности у младото поколение, но тези митове трябва да се създават в умерени тонове, за да не се стигне до огромно разочарование, свързано с личността или творчеството на даден творец.

ЛевАнинский подчертава: "Митът е нещо безгранично и слабодоловимо, лъжливо и истинско едновременно. Митът като такъв у писателя Дружников е на прицел, независимо от това за кого или за какво става въпрос, в случая Пушкин е само материал."

Чрез демитологизацията в литературата добиваме една по-реална представа за определена творческа личност, имаме възможност да асимилираме факти, които биха ни помогнали да си обясним неясноти около творчеството. В последната си книга Юрий Дружников, води словесен двубой с апологетичното пушкинознание и пушкинистите като цяло. Чрез полемичните си есета авторът дава светлина около "мита" Пушкин.

Ще се спра на някои от най-любопитните моменти в книгата на Юрий Дружников "Дуелът с пушкинистите" ("Дуэль с пушкинистами").

Първият от митовете, които развенчава Дружников е реалната представа за ръста на Пушкин. Самият автор на есетата се обосновава защо започва от ръста. Именно ръстът е важна част от портретната характеристика на героя в творчеството на Пушкин. Тя е първата, която забелязва и описва поетът. (Например, "В углу человек высокого росту..." – "Арапът на Петър Велики" или "Он был малого или небольшого росту").

Дружников обаче споделя, че едва ли за читателя представлява интерес ръстът на Пушкин. Становището му е, че по-ценни са неговите творби, но за всеки, уважаващ себе си читател и изследовател е полезно да узнае всичко, свързано с биографията на определен автор, включително и за рецептата от лекуващия лекар. Това именно помага за по-цялостното разбиране на текста, а не е поредната сплетня около личността на поета.

В хода на своето изследване Дружников привежда мнения на съвременници на Пушкин, отнасящи се до ръста на поета, но за първи път представя документ, създаден от самия Пушкин след като научава за смъртта на Александър I, за да се добере с помощтта му от Михайловское до Петербург. В този фалшив документ, който написва, поетът сам указва точния си ръст -160 см. Това не би било толкова важно, ако не забравяме, че именно ръстът е една от причините за смъртта на Пушкин, след като поетът се оженва за по-високата от него Наталия Николаевна Гончарова – 175,5 см и превръща по този начин ръста си в комплекс.

Тъй като за самия Пушкин ръстът е от особена важност, мисля, че той представлява интерес и за нас като читатели. Неволно си спомняме стиховете на Пушкин "Я памятник себе воздвиг нерукотворный", където Пушкин издига себе си над "Александрийската колона" в Петербург.

"Вознесся выше он главою непокорной
Александрийского столпа."

Необходимо е да се спомене и епиграмата, която Пушкин пише за граф Воронцов в Одеса през май 1824 година.

"Певец-Давид был ростом мал,
Но повалил же Голиафа,
Который был и генерал,
И, положусь не проще графа."

Вторият мит, развенчан от Дружников е свързан с образа на бавачката на Пушкин Арина Родионовна. Авторът няма за цел да отрече ролята на бавачката в живота на поета относно формирането у него на интерес към руската култура и бит, прераснал впоследствие в любов към руския фолклор, руската природа и руската душа, а да внесе яснота в образа на бавачката. След приведените доказателства от съвременниците на поета, Дружников достига до заключението, че Пушкин е бил с две бавачки – една, която го е кърмила (Ульяна или Улияна) Яковлевна или Яковлева, според автора, и друга – Арина, която се явява кърмачка на Олга Пушкина, а бавачка на Александър и Лев Пушкини.

Дружников не се обявява срещу любовта на поета към неговата бавачка, а се придържа към реалните факти, в които има място и за двете бавачки в живота му. Авторът протестира срещу "изкуствената" митологизация, срещу "пускането на записи с гласа на Арина Родионовна" в етнографския музей, създаден по повод 175-годишнината от рождението на Пушкин и "это наше все", за което говори Аполон Григориев и което цитира Дружников превръща бавачката във "всичко" за поета, заменя неговото семейство, а в определени периоди приятелите и обществото. Авторът се обявява срещу думите на пушкинист, според когото "Зимой няня заменяла даже́ печку."

"В Михайловском доме морозным зимним вечером...его согревает лишь любовь няни". (Е.В.Павлова,Ibid, с.98)

Дружников не желае "сляпо" да се вярва на мита, а да се осмисли той от читателя, т.е. фактите от живота на поета да бъдат представяни по-достоверно, за да не се изпада в комични ситуации.

Споменът и митът за "щастливия" семееен живот на Пушкин е поредният от митовете. Оказва се, че Пушкин бързо се разочарова от своята "голяма" любов Наталия Николаевна. Дружников не идеализира, нито разобличава мита за "щастието" на Пушкин, а се опитва да обозре събитията от XIX век през очите на човек от третото хилядолетие. Авторът привежда като пример бележката на Пушкин до Веря Вяземска за Наталия Гончарова (это, замечу в скобках, моя сто тринадцатая любовь). Това не е опит за интрига или сплетня, а има за цел да разкрие лутанията на Пушкин в търсене на идеала за съпруга.

Дружников прави експеримент с компютър в "Бюро за запознанства" и установява, че от четирите възможни кандидатки за съпруги на Пушкин: София Пушкина, Анна Оленина, Екатерина Ушакова и Наталия Гончарова, най-подходяща се оказва Екатерина Ушакова, а като резервен вариант – Анна Оленина.

Според Соболевский, нещастието постепенно навлиза в дома на поета и той започва да твори "бесцветно и притворно".

От друга страна, като най-подходящ за съпруг на Наталия Гончарова компютърът определя барон Дантес, а като резервен вариант – Николай I. Най-неподходящ се оказва Александър Сергеевич Пушкин.

При проведения експеримент Дружников достига до извода за съществуването на три категории жени в живота на всеки писател или поет:

1/ жена-вдъхновителка. Тя е единомишленица на поета, съавтор, първи читател, съветник, стенограф и т.н.

2/ неутрална жена – не пречи, но и не помага, понякога се интересува от вежливост за творбите му и се отнася към него като към болен човек. Тази категория според Дружников е най-разпространена.

3/ жена, която пречи, отвлича го от литературата, тласка го надолу, иска по-доходно занимание от своя съпруг.

Авторът на полемичните есета оставя на читателя да прецени в коя категория да отнесе Наталия Николаевна Гончарова.

Семейният живот безусловно рефлектира и върху творчеството на поета. Десет години Татяна Ларина е била в бележките на Пушкин – Наталия, но впоследствие поетът избира името Татяна. Факт е обаче, че в процеса на творческото създаване на романа, Пушкин се колебае при развръзката – от една страна Татяна може да заживее с Онегин, пренебрежвайки съпружеските си задължения, а от друга – да надделеят дългът и съпружеската вярност и героинята да отхвърли любовта на Онегин.

Полемичните есета представят не само гледната точка на писателя Юрий Дружников, но и неговото разочарованието от комерсиализацията с личността и творчеството на Пушкин, страха му от превръщането на Русия в огромен Пушкинленд, протеста му срещу опорочаването на пушкиновите празници, предизвикват читателското любопитство, насочват изследователския интерес към "човека" Пушкин, а не към "божеството" Пушкин.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анински, Л. – Послесловие секунданта, в "Дуэль с пушкинистами" - М., Хроникер, 2001, с. 324-333.
2. Божанкова, Р. – Постмодернистичният руски текст. – С., Факел, 2001.
3. Дружников, Ю. – Дуэль с пушкинистами. –М., Хроникер, 2001.
4. Журавлева, А. И. – Новое мифотворчество и литературоцентристская эпоха русской культуры, 25.01.2002, www.russ.ru.
5. Зубова, Л. – Деконструированный Пушкин. – Пушкинские чтения в Тарту 2. Тарту, 2000, с. 364-384.
6. Яркевич, И. – Интеллигенция и литература, сп. "Русский журнал", 14.07.1997, www.russ.ru

YURY DRUZHNIKOV'S DUEL WITH PUSHKINISTS

ABSTRACT

Each literature has it's myths. Intellectuals make myths possible. In Russia they are note only creators of the great literature myths but also its destructor. Not only critique forms the myths. Very often the writers and poets themselves mythologize themselves and there circle. The aim of the present article is to introduce the writer Yury Druzhnikov and his point of view concerning Pushkin's mithologization and demihologization presented in his book "The Duel with Pushkinists".

Рецензии

ОТ СРЕДНОВЕКОВИЕ КЪМ ВЪЗРАЖДАНЕ В БАЛКАНСКОТО ИЗКУСТВО

Неотдавна излезе от печат защитената от Емануел Стефанов Мутафов в Института за балканистика дисертация на тема "Европеизация на хартия (Съчинения за живописта на гръки език през първата половина на XVIII в.)" (С., Аба, 2001, 280 с.). В издателското каре е изписано "от първата...", което е езиково по-точно. Монографията е посветена на една наглед твърде специализирана тема – промените в състава на иконографските наръчници (ермините) през епохата, когато в Балканите се поставят основите на Новото време. Но книгата разчупва тесните рамки на предмета и хлронологията, за да хвърли светлина върху по-широките културни и обществени процеси, които протичат през слабо проучения XVIII в.

У нас не липсват издания на ермини, но те са осъществени с ентусиазъм, близък до занаятчийския. Отдавна се чувстваше нужда от строго научен поглед върху тази проблематика, който да осветли теоретическия преход от духа на Средновековието към духа на Възраждането, отразен в живописните наръчници. Мутафов е човекът, който е успял да осъществи тази задача. Той е сравнително млад, изпълнен с енергия, притежава богата ерудиция и на първо място владее много добре гръцки и западни езици, има евристичен нюх и увлекателен стил на писане, без да стига до опростителство, издал е няколко качествени изследвания по темата.

Първата и втората глава на книгата на Мутафов въвеждат постъпателно в проблема, като разглеждат културните процеси в империята през периода 1718-1730 г. и обрисуват еклектичния разцвет на балканското православно изкуство през същото време. Третата глава е посветена на балканските ермини. Рязкото нарастване на броя и значението им през първата половина на XVIII в. се дължи на няколко причини – замогването на населението и построяването на много нови храмове, нахлуването на западни влияния чрез гравюри и илюстрации в печатни издания, установяването на френско влияние в Османската империя на художествения стил "ляле деври" и модата "алафранга". Кодифицирането на православната живопис е предизвикан инеобходим процес, чиито послесловия се чувства и до днес. Повечето ерминии се акзват преводи или компилации на гръцки и руски трудове, а някои случаи се адаптират италиански и средноевропейски произведения. В четвъртата глава авторът дискутира биографиите и наръчниците на най-видните балкански художници през първата половина на XVIII в. – Дионисий от Фурна, Панайотис Доксарас и Христофор Жефарович. Прави чест на Мутафов, че не е интелектуален клакьор и отстоява редица свои оригинални мнения. Например той отхвърля неточни термини като “реевропеизация” (с. 23) и “Балканско просвещение” (с. 67) или стига до извода, че Жефарович най-вероятно е цинцарин (с. 160), а не българин, както твърди аксиоматично нашата наука. Голям принос на Мутафов е, че доказва влиянието на П. Доксарас върху Жефарович. Повече материал за тази връзка вероятно биха могли да се открият в архива на о. Корфу.

Книгата е разширена с две приложения. Първото включва част от ерминията на Жефарович на гръцки (обаче без ударения и придихания) и български език, а второто представя за първи път у нас кратък гръцко-българско-английски иконографски речник. Гръцкият текст е само с остро ударение. Преводът на термините на английски е извършен от англичанка, но тя не винаги владее специалните термини. Така например `овална църква` е rotund, а не church with a hipped roof (с. 224) и т. н.

На с. 9 се цитира Св. Радойчич за типика на епископ Нектарий от Велес, наречен “лъжлив епископ - авантюрист”. Всъщност той е бивш Охридски архиепископ, потърсил убежище в Русия, където става архиепископ на Новгород и дори изпълнява политически поръчки в Грузия. Неговата ерминия е основно гръцка, но е пълна с руска терминология и явно отразява намесата на по-късни руски преписвачи. Според нас в книгата на Мутафов липсва подглава за еволюцията на румънското изкуство през XVIII в. под фанариотско влияние и нахлуването в него на западни мотиви, образи и композиции – явление, което румънските изкуствоведи окачествяват с не съвсем точния термин “барок”. В това отношение би било полезно разглеждане на румънските ерминии[1]. Като насока на бъдещи проучвания може да се препоръча един компаративен анализ между “озападняването” на балканските и руските ерминии[2]. На западни влияния се поддава най-рано Новгородската школа

---

[1] Вж. изследванията на ***V. Grecu,*** Versiunile romăneşti ale erminiilor de pictura bizantina. Cernăuţi, 1924; Cărţi de pictura bisericeasca bizantina. Cernăuţi, 1936.

[2] За тях вж. ***Итепольская, Н. В., Н. А. Киселев.*** Русские иконописные подлинники (историографический обзор). Художественное наследие, № 10, 1985.

още в средата на XVI в. Монографията би спечелила, ако съдържаше и илюстративен материал. Прави добро впечатление подреждането на цитираната литература накрая в библиографията, което още не е наложено като практика у нас, и подробното резюме на ангийски (с. 267-278). Въпреки коректурата, в текста се срещат правописни и пунктуационни грешки, някои от които са груби (гл. Вюлфенбител, Германия, вместо Волфенбютел – с. 180). В полиграфско отношение книгата е отлично оформена и дори е отпечатана на цветна хартия с воден знак.

Тази книга е втората на Емануел Мутафов. Първата, издадена още през 1987 г., е озаглавена “Паганистични елементи в култа и иконографията на св. пророк Илия” и е меко казано спорна. За разлика от нея “Европеизация на хартията...” е плод на зряла ерудиция и нетрадиционен поглед към сложния свят на балканското изкуство през преходния XVIII в. Ние ще очакваме с интерес следващите постижения на този обещаващ изкуствовед.

Павел Стефанов
(Шумен)

ЦЕННО КРАЕВЕДСКО ИЗСЛЕДВАНЕ ЗА С. ДРАГОЕВО

С много вещина и обич към родния край е написана книгата на доц. Белчо Кръстев "Село Драгоево, Шуменско (Материали и документи)" (Шумен, Алтос, 1998, 201 с.). Още от ранни години бъдещият изследовател се интересува от историята на родното си село, вслушва се в разказите и спомените на своите съселяни, вълнуват го песните и приказките им, силно го впечатляват особеностите на техния говор. Мечтата на Белчо Кръстев да напише изследване за родното си село вече е реален факт. Той скромно заявява, че в неговия труд "са събрани само отломки от богатото минало на родното Драгоево". Наистина ограниченият обем на неговата книга не дава възможност всичко да бъде проследено и отразено, но тя поставя началото на задълбочено научно изследване, наситено с богато съдържание и вълнуващо трудолюбие.

Освен информаторите от селото, авторът е ползвал и много архивни материали, а също и проучвания на местни краеведи и хора, които са се интересували от миналото на селото и са оставили свои бележки. Ценна помощ му оказва историкът-османист Минко Пенков. Ползвана е обширна литература. В библиографията към изложението се сочат имена на авторитетни учени: К. Шкорпил, А. Иширков, К. Иречек, Л. Милетич, В. Михов, Ю. Господинов, В. Аврамов, Г. Джумалиев, М. Арнаудов и др.

След емоционялния предговор авторът пристъпва към същината на своя труд. Описва разположението на селото, неговата топографска характеристика, хидрография, тип и облик. Разположено в подножието на Драгоевската планина, то има свой характерен релеф, климат и морфогеоложка структура, икономическо развитие и многовековен исорически живот. Близо е до две големи старобългарски средища Велики Преслав и Шумен.

При описанието на селото и неговата околност се посочват наименования на реки и дерета, блата, вирове и мочурища, на скатове и рътлини, гребени и върхове в гористо-хълмистата местност. Селото е разположено в котелообразна долина. Групирано е в няколко махали, чиито наименования и история са научно изяснени. Посочва се, че по-системни археологически проучвания в селото и неговото землище не са правени. Все пак находките, макар и все още оскъдни, говорят за наличие на няколко цивилизации, обитавали тези земи – праисторическа, тракоримска и християнска. Съществено място е отделено на старобългарската пътна мрежа, минавала през Драгоево и проучена от братя Шкорпиловци.

Интерес буди въпросът за началото на селището и неговото име. Авторът посочва документи, в които още през XI век се споменава за Драгоево. По поречието на Камчия се сочат останки от стари селища (в "Суходолското градище", "Мечата стока", "мала Валива" и др.). Местни жители свидетелстват, че старо селище е имало при Великов чаир, северно от днешното село – в м. "Геленик", за което се споменава и у Евлия Челеби (XVII в.). С основание се подчертава, че въпросът за селото Геленик все още не е изяснен от науката. По времето на Руско-турската война от 1828-1829 г. строто Драгоево е опожарено. Намирало се на мястото на днешната Поповска махала.

За името на селото авторът посочва две предположения. Според него схващането, че то произлиза от личното име Драгой или Драгое е чиста народна етимология. Другата хипотеза, че името е във връзка с праславянската дума "драга", която означава дол, водотек, теснина, нанадолнище, е по-приемлива. Всички източници сочат славянски произход на името.

Драгоево е възникнало в далечни времена като пътна станция до прохода. Имало е привилегии на дервентджийско селище в Османската империя. Освободено от известни данъчни облагания, то не е вписано във фискалните описи на Шуменската кааза. Според някои предания, султанският ферман за този статут на Драгоево поради невнимани бил унищожен. Остатъци от мостове по долината на р. Камчия говорят за пътища, минавали през селото, което е държало "ключа" за прохода през Балкана. Още се помнят някои техни наименования. И сега личат останки от укрепляния по северните склонове на Драгоевската планина, пазили тези пътища.

Любопитни са данните, които пътуващите през прохода и селото са оставили. В някои от тях се съдържа ценна информация за състоянието на пътя, за бита на населението от този регион, за неговия поминък и икономическо състояние. Авторът не само ги цитира, а и, спирайки се върху документални източници, изяснява детайли, свързани както с околностите на селото и характерологията на неговите жители, тъй и с ролята и мястото му на кръстопътно селище в тракоримско време и през Средновековието. По време на османското владичество селото нерядко е било нападано и опустошавано от разбойници. По време на Руско-турската война от 1828-1829 г. драгоевчани напускат опожареното село и тръгват след руските войски. Някои от тях се заселват в Добруджа. Авторът подчертава, че жителите на Драгоево са жилави и хора с висок християнски дух. Руският писател Немирович-Данченко, военен кореспондент през Освободителната война (1877-1878 г.), описва Драгоево като съвзело се селище, възкръснало след пепелищата.

В рецензираната книга са разкрити и важни моменти от културно-просветния живот на селото. Оскъдни са данните за средновековната епоха, но логично е да се приеме, че в Драгоево като старобългарско селище близо до столицата Преслав, е кипял бурен духовен живот. Според сведения в ДА-Шумен училище в селото за пръв път се е отворило през 1830 г. Първата училищна сграда е от 1851 г. Сочат се имената на първите просветни труженици. Известни са имената на първите спомоществователи. Учебното дело в селото е подпомагано от известните благодетели Маринчо Бенли и д-р Петър Берон.

В монографията се сочат и стари, кореняшки родове. За съжаление липсват родословни изследвания (родословни дървета) на много драгоевски фамилии, което затруднява проучването на миграционните процеси. Опирайки се на спомени и предания, автърот посочва заселвания в Драгоево от Герлово, Върбица, Риш и др. и изселвания в Преслав, Плевенско, Велико Търново, Шумен, Търговище и др.

Задълбочено и подробно е представен ономастичният материал (гл. 8). Езиковото изследване открива остатъци от трако-римската епоха и по-нови: тюркски, славянки и др. То дава възможност да бъдат осветлени много страни от миналото на селото и неговата околност. Съществен дял от труда на доц. Б. Кръстев е обширният антропонимичен речник за населението в Драгоево. В него са включени всички лични имена на хората от селото за доста дълъг период. Авторът е ползвал "Книга за умрелите през 1881-1899 г." и Регистрите за раждане (1900-1980). Прегледани са и надписи върху църковни утвари, лични имена по епиграфски паметници и др. При някои от имената в словника е отбелязана и годината на първото документиране. Посочва се фраквентността на всяко име, което е съпроводено с близки негови производни. Тълкува се произходът и значението му. Този селищен антропонимичен речник е много добра основа за езикови, родови и други демографски проучвания. Икономическите кризи се отразяват негативно върху лично-именната система. Намалява броят на новородените. Значително е въздействието на миграцията към градовете. Броят на новородените през 60-те и 70-те години намалява няколко пъти в

сравнение с началото на столетието. С тревога се отбелязва, че картината е настина обезпокоителна. Посочени са и някои от характерните особености на драгоевския говор.

В края на книгата си авторът помества интересни материали, някои от които са взети от лични фондове на драгоевски културни дейци – учители, краеведи, усърдни родолюбиви дейци, събрали десетилетия наред материали за историята на родното си селище (фолклорни сведения, спомени, мемоарни бележки, родови проучвания). Специално внимание е обърнато върху родословието на Друмевия род (известно е, че големият български възрожденец Васил Друмев е родом от с. Драгоево).

Трудът на доц. Белчо Кръстев е ценен влог в краеведската литература за Шуменския регион. Надяваме се, че той няма да бъде последен в изследванията му за родния край. Със сериозното си отношение към проблемите на краезнанието и задълбоченото научно изследване ва многостранния материал авторът показва несъмнено своите големи творчески възможности, което е сигурен залог за нови подобни изяви.

Георги Цветков
(Шумен)

ТУРИЗЪМ В ИМЕТО НА ВЯРАТА

Оксфордският речник на английския език дава следното определение за туризъм: "Организиране и провеждане на отдих (особено в чужбина), най-вече като стопанска дейност".[1] Повечето чуждестранни туристи, които всяка година посещават България, не се отделят от черноморските плажове или скиорските писти и почти не се запознават с нашите исторически и религиозни паметници. Причината се крие не толкова в липсата на интерес, колкото в инерцията на нашите държавни и църковни органи, които не предлагат подходящи маршрути на туроператорите. Допълнителни причини са неразвитата инфраструктура, недостигът на обучени кадри, световната стопанска депресия.

Религиозният туризъм, който придобива все по-голяма актуалност по целия свят, с право се окачествява като най-стария вид туризъм. На него е посветил първия по рода си труд на български език Енчо Костов-Кинек. Той е доцент в УНСС – София и притежава нужните качества – дългогодишен практически опит и богата теоретическа подготовка – за анализ на темата. Заглавието на книгата е "Религиозният туризъм в България: вчера, днес и утре" (С., Лице, 2000, 112 с.). Всъщност текстът обхваща не само българските традиции и обекти на този вид туризъм, а и туризмът, свързан с римокатолицизма, исляма и др.

Книгата е разделена на пет глави. В първата авторът дава определения за култура, религия, туризъм и заключава, че религиозният туризъм е "туристическо пътуване, мотивирано от задоволяването на религиозни потребности чрез консумация на религиозни ценности" (с. 20-21).

Във втората глава Костов класифицира религиозните ценности по два критерия – хронология и предметност, и изнася кратки описания на по-важните религиозни паметници у нас. Хронологията обаче му убягва, защото прабългарските паметници са поставени пред тракийските, а последните по непонятни причини завършват с църковните обекти в Шипка и Казанлък. Следват "религиозните" паметници, които авторът отъждествява с християнските, т.е. православните (с. 40), но тракийските и прабългарските също са религиозни. Те са подредени по заглавия – "Черкви" (вм. Църкви) и "Монастири" (вм. Манастири). Таблицата на с. 46, чийто източник не е посочен, твърди, че редовните посетители на православните храмове в България били точно 160 000 души, а на протестантските – 72 800. Тези цифри са невероятни, тъй като според преброяванията протестантите у нас са само 1.5 % от населението. По-нататък Костов разглежда книжовните и художествени центрове на Българската църква, някои по-видни джамии и софийската синагога, след което изненадващо описва светините в Йерусалим.

Сърцевината на труда е трета глава, в която се хвърля светлина върху възникването и особеностите на религиозния туризъм – неговата продължителност, брой на участниците, средства за пътуване, сезонност, социална структура, мотивация. Хаджилъкът в Йерусалим още през IV в. е съпроводен от неморални прояви и св. Григорий Нисийски предупреждава християните, че могат да се докоснат до Бога и без да ходят там.[2]

Четвъртата глава е фокусирана върху формите на този вид туризъм – мисионерска, поклонническа, образователна и фестивална. Тук Костов дава подробности за най-почитаното място за поклонение в Западна и Средна Европа през Средновековието – светилището в Сантяго де Компостела в Испания.[3] Днес раковината, емблема на поклонниците на св. Яков, е символ на българската партия НДСВ, чийто лидер е женен за римокатоличка.

В последната глава се засягат приоритетите на религиозния туризъм – обогатяване на тематичния регистър, моделиране на специални пакети (турове), разширяване обхвата на туристическия контингент, съчетаване на религиозния с други видове туризъм. Тук се разкрива неговото голямо културно, икономическо, социално и екологично значение.

Книгата завършва със списък на използваната литература, но липсва резюме на чужди езици. За съжаление, авторът е допуснал редица неточности и грешки в богословски термини, имена и пр. Това можеше да се избегне, ако единият от рецензентите или липсващия коректор беше богослов. Като цяло "Религиозният туризъм на България" трябва да се окачестви като навременно и полезно издание. Да се надяваме, че то ще бъде прочетено от нашата висша църковна йерархия, която и до днес не е създала туристическа агенция за разлика от другите православни църкви.

---

[1] The Concise Oxford Dictionary of Current English. 9th ed. Ed. By D. Thompson. Oxford, 1995, p. 1474.

---

[2] Koetting, K. Gregorius von Nyssa's Wallfahrtskritik. – Studia patristica. T. V, 1962, 360-367.

[3] Tate, B. and M. The Piligrim Route to Santiago. Oxford, 1987.

НОВА КНИГА ЗА УНИАТСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

Римската курия проявява интерес към българските земи веднага след покръстването. Досега нашата църква е сключила три унии със Западната през 866, 1204 и 1860 г. с единствената цел да издейства по този начин признание и статут, каквито не може да получи от другаде. Щом изчерпват полезността си, тези унии се ликвидират за огорчение на папството. След Първата световна война, когато България е покрусена и разтърсена от икономически и политически катаклизми, римокатолическата тактика се променя и придобива непозната по-рано настъпателност.

На тези процеси е посветена новоизлязлата книга на доц. д-р Румен Ваташки “Католическата пропаганда в Сливенска епархия (20-те и 30-те години на XX век). Историческо изследване” (Шумен, Антос, 2002, 152 с.). Отговорен редактор е проф. д. и. н. Тотю Тотев, а рецензенти – проф. дфн Христо Трендафилов и доц. д-р Ангел Кръстев. Това е първата книга, посветена на римокатолическото проникване в една българска епархия. За написването ѝ Ваташки е проучил редица български и чужди архиви и наличната литература. Той е специализирал във Ватикана, където е защитил дисертация, и досега е публикувал три книги на сродни теми. Монографията излиза с благословението на Негово Високопреосвещенство Сливенския митрополит Йоаникий.

Първата глава е посветена на зараждането и развитието на униатското движение в нашите земи през XIX в. Негов стимул е разочарованието на българите, особено в Цариград, от бавното развитие на църковния въпрос. По-късно центърът на униатството се пренася в Одрин и е свързано с личността на епископ Кирил Куртев. Униатската кауза претърпява силен удар след основаването на Българската екзархия през 1870 г., тъй като Св. Синод взема мерки срещу нея.

Втората глава предоставя исторически сведения за град Сливен и Сливенската епархия. Първият архиерей, който участва в освободителната борба е Серафим (1873-1896). Той е следван от митрополит Гервасий (1897-1919), Иларион (1922-1939), Евлогий (1939-1947), Никодим (1947-1980) и нине здравствуващият Йоаникий (1980-). Изнасят се сведения и за сградата на митрополията, строена през 1939 г.

Третата глава, озаглавена не съвсем точно “Безпокойството на Св. Синод...”, анализира римокатолическата пропаганда и опитите за нейното париране от страна на Българската църква. Характерно е, че в редица селища римокатолиците първо строят църкви, а след това търсят свещеници за тях и прозелитстват сред местното население. Нашето енорийско духовенство не се оказва винаги на висота, за да посрещне новите предизвикателства.

Заключението се състои само от една страница. В него Ваташки предлага проблемът с унията да се разреши, като униатските църкви се поставят под двойна юрисдикция. Това обаче е канонически невъзможно. По-правилно би било заключението да обобщи изводите на текста. Изследването можеше само да спечели, ако авторът беше обиколил споменатите селища и бе установил днешното състояние на униатската църква. Нашето впечатление от униатството в Пловдив е, че то е изпаднало в кадрова и организационна криза и на практика е престанало да се различава от римокатоличеството.

На 16 ноември 2002 г. сп. “Таблет” съобщи, че е положен основният камък на униатска патриаршеска катедрала в Киев – огнището на руското православие. Този ход разкрива истинските намерения на Ватикана, които отдавна предизвикват опасенията на Руската църква. Затова новата успешна книга на доц. Румен Ваташки е не само свидетелство за миналото, но и предупреждение за настоящето.

Архим. Павел Стефанов
(Шумен)

ЕПИСКОП-КОНСТАНТИНОВИ ЧЕТЕНИЯ - 6-7

Отговорен редактор: проф. д.и.н. Тотю Тотев
Художник: Деян Евтимов
Българска, първо издание
Печат: “Антос полиграф” гр. Шумен
ISBN 954-8665-14-X

Антос

9704 Шумен, ул. “Дедеагач” 6, вх. 3, ап. 73; тел. 054/457 24;
GSM 098/574 936; e-mail: antos@mail.bg www.antos.hit.bg

Шуменски Унив...
БИБЛИОТЕКА
еп. К. Прес...
2013